AUTHOR:

BUGARSKI, GEORG M.

TITLE:

NATUR UND DER DETERMINISMUS DES...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1897

Master Negative #

91-80097-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

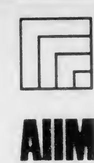
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193L53 Bugarski, Georg M. 1859-
FB Die natur und der determinismus des willens bei Leibniz; ein beitrag zur geschichte der lösung des problems der willensfreiheit.
Leipzig 1897. O. 81 + 3 p.
59673 Doctor's dissertation at Leipzig university.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm. REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/24/91 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

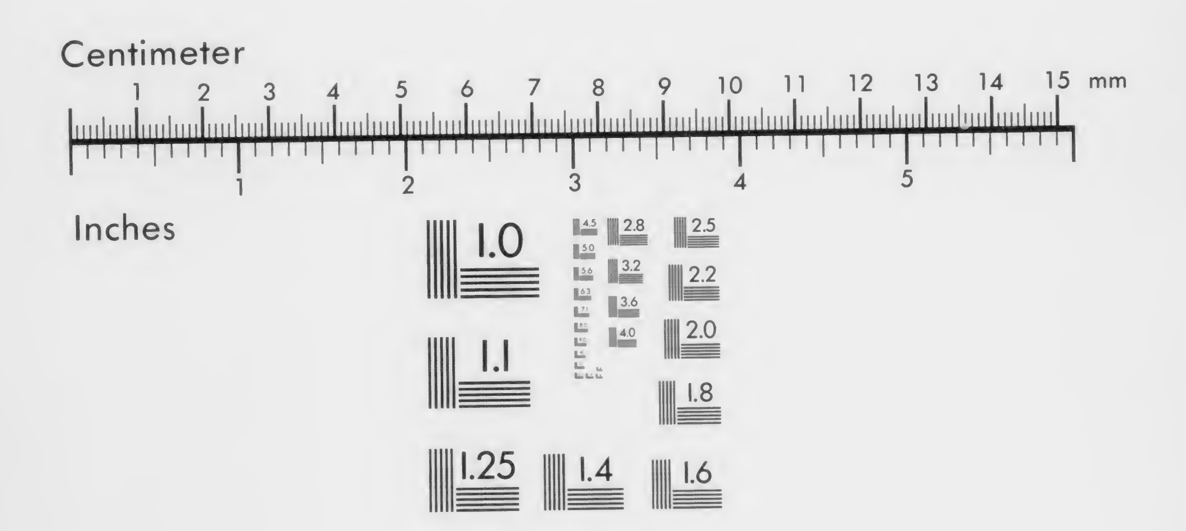


AIIM

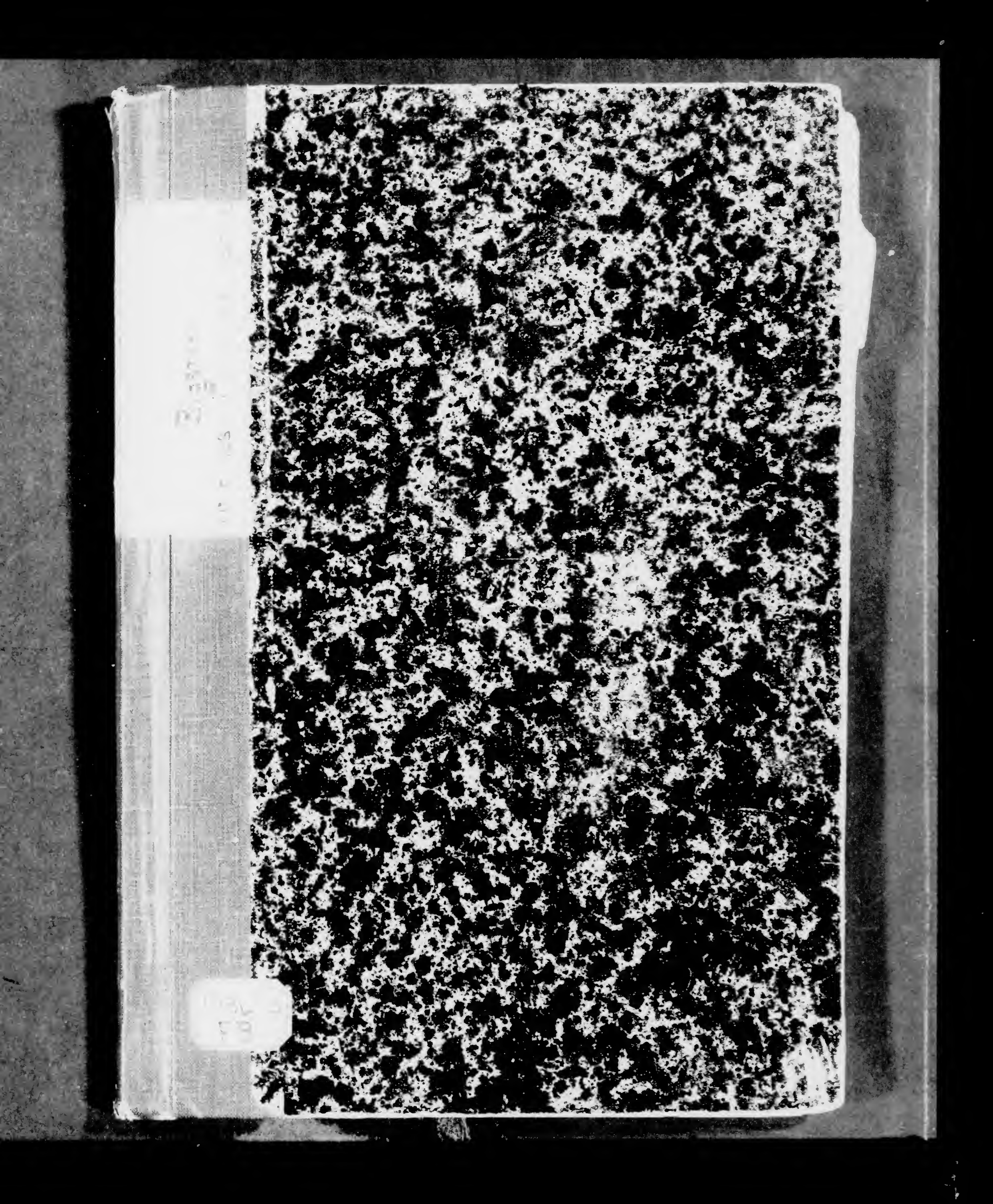
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Die Natur und der Determinismus des Willens bei Leibniz.

Ein Beitrag zur Geschichte der Lösung des Problems der Willensfreiheit.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doctorwürde
bei der hohen philosophischen Fakultät
der
UNIVERSITÄT LEIPZIG.

Vorgelegt von
Georg M. Bugarski
aus Zenta a. Theiss, Süd-Ungarn.



LEIPZIG,
1897.

Orientirende Einleitung.

ie Frage, ob Willensfreiheit oder Bedingtheit anzunehmen sei, gehört zu den Fundamentalproblemen, nach deren Beantwortung sich philosophische Schulen und Richtungen scheiden. In der That ist von der Entscheidung gegen oder für den Determinismus eine Fülle von Consequenzen praktischer Natur abhängig: Ethik, Psychologie und Pädagogik haben Teil an der Lösung jener principiellen Frage.

So ist es nicht unwichtig, in der Geschichte der Philosophie den Gedankengängen nachzugehen, welche in Betrachtung über Determinismus und Indeterminismus münden; die vorliegende Arbeit will insbesondere versuchen, Gottfr. Wilhelm Leibniz' Stellung zu jenem Problem darzulegen und aus seinem gesamten Philosophiren abzuleiten: ist doch Leibniz einer jener Denker, welche die mannigfachstencz Verbindungen und Scheidungen herzustellen wussten auf vielumfassenden Gebieten.

Leibniz hat mit dem grossen Denker, der den Beginn der neueren Philosophie bezeichnet, gemein, dass er gleich diesem in hervorragendem Masse Mathematiker ist.

Die Neigung, klare Ableitungen, streng rationale Beweisführung auch auf metaphysisches Gebiet zu übertragen, lässt sich darum auch von Leibniz erwarten, und ein rein logisches Element wird in seiner metaphysischen Deduction sich nicht verläugnen. Aus solchem Grunde ist in der That seine rationelle Erkenntnislehre von hoher Wichtigkeit für seine Metaphysik, da letztere nicht verständlich ist ohne die erstere. So soll im folgenden Leibniz' Stellung zur Frage der Willensfreiheit ein kurzer Hinweis auf seine Erkenntnislehre vorangehen, — diesem die Ableitung seines Determinismus folgen, dessen praktischen Consequenzen der zweite Hauptteil gewidmet werden soll. Im dritten wird dann die psychologische Seite der Frage zur Darstellung gebracht werden. Es ist aber für Leibniz' Lehre und ihre Genesis von hoher Wichtigkeit, zu sehen, welcher Auffassung der Philosoph bei Vertretern anderer Richtungen begegnete: im Kampfe erklärte sich Leibniz erst mit besonderer Deutlichkeit seinen Gegnern, schritt er am eigenartigsten zu Werke — so bleibt denn auch eine Betrachtung seiner Polemik dem letzten Teile der vorliegenden Abhandlung überlassen.



I. Kapitel.

Grundlegung der Metaphysik bei Leibniz durch die Lehre von den angeborenen Erkenntnissen.

1. Die Apriorität der Vernunft.

Die Grundlage aller Wahrheit und der Ausgangspunkt der Philosophie ist bei Leibniz der schöpferische Verstand oder der Geist (εἴδη intellectus):[1]) das Vermögen der Ideen. Daher nennt man Leibniz mit Recht einen Rationalisten.

Gleich zu Anfang seiner Théodicée, in der Abhandlung „Ueber die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft", giebt Leibniz eine Definition der Vernunft als eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele. Es besteht dies Vermögen in der Verknüpfung der Wahrheiten.[2]) „Das Vermögen, welches die Verbindung der Wahrheiten unter einander einsieht — oder das Vermögen zu räsonniren, — heisst im eigentlichen Sinne Vernunft und erhebt den Menschen über das Tier".[3]) Jene Wahrheiten aber sind nicht von den Sinnen abhängig, sondern angeboren. Sie können uns über den Inhalt des Seienden Auskunft geben: „wie ich es mit Plato und selbst mit der Schulphilosophie und mit allen denen glaube, welche in dieser Bedeutung jene Stelle des h. Paulus (Röm. 2, 15) nehmen, in der er bemerkt, dass das Gesetz in die Herzen geschrieben sei".[4])

1) „Dans mon sens l'entendement repond à ce qui chez les Latins est appellé intellectus, et l'exereice de cette faculté s'appelle intellection, qui est une perception distincte jointe à la faculté de reflechir". Gerh. V. N. Ess. II. ch. XXI. § 5. S. 159.

2) Gerh. VI. Theod. I. §. 1. S. 49. Discours preliminaire de la conformité de la Foy avec la Raison: „La Raison est l'enchainement des Verités". Vgl. ebda §. 23. S. 64 U. a. a. O.

3) Gerh. V. N. Ess. II. ch. XI. XXIX. Schaarschmidt pp. 120 ff. 255 ff.

4) Leibniz gegen Locke's Behauptung, dass die Seele eine tabula rasa sei. Gerh. V. N. Ess., Pref. S. 42; ferner ebda B. II. Ch. II. §. 2. S. 99|100 u. a. a. O.

2. Die Apriorität der Erkenntnisprincipien des Seins und Werdens.

Das Kriterium der Wahrheit ist zunächst der Satz des Widerspruches, das principium contradictionis, dem zufolge wir falsch urteilen, soweit in unserem Urteil ein Widerspruch vorkommt, und wahr, soweit unser Urteil das Gegenteil vom Falschen und Sich-Widersprechenden ist.[5]) (A ist nicht non A).

Leibniz war ganz ein Mann der mathematischen Deduction. Es war sein Ideal, womöglich alle Wahrheiten abzuleiten aus einem obersten logischen Principe. So werden wir nicht irre gehen, wenn wir annehmen, dass er aus jenem einen logischen Principe auch das Causalitätsgesetz für das Sein und Werden abgeleitet hat. Das ist etwa in folgender Weise geschehen:

Es fragt sich, warum A nicht non A ist. Leibniz mochte über diesen logischen Satz noch so lange nachdenken, er konnte nichts wider ihn ausrichten. Mit unabweisbarer Gewissheit steht jenes Axiom fest in der Vernunft und macht sich unbedingt geltend bei jedwedem logischen Denken. Auf jenen Satz kommt man stets zurück, über ihn kommt man nicht hinaus. Darnach ist der Satz ein für unsere Erkenntnis und für die Ermittelung der Wahrheit absolut bestehender. Die nächste mutmassliche Folgerung musste demnach sein, dass er gegeben, angeboren sei. Der Satz ist „allen Menschen" eigen und „sehr leicht fasslich" (aisés à tous et fort), insofern sie vernünftig sind;[6]) und ist seiner Allgemeinheit wegen absolut notwendig und wahr. Er besteht darnach als eine „ewige, ursprüngliche Wahrheit". Diese ewige Wahrheit ist aber in der Vernunft gegeben, also eine ewige Vernunft-Wahrheit; und schliesslich entsteht die Thesis, dass die Vernunft die ewige Wahrheit, die Idee selbst sei.

[5]) Gerh. VI. Monad. §. 31 S. 612; auch Théod. I. §§. 44, 169. S. 127, 212.
[6]) Gerh. V. N. Ess. I. ch. I. §. 5. S. 74. u. a. a. O.

A ist (nicht) (non) A. Zwei Negationen heben sich gegenseitig auf und somit bleibt: A=A. Das ist aber der Satz der Identität, das principium identitatis. So stehen die Begriffe, welche im Satze der Identität und des Widerspruches Verwendung finden, in gegenseitiger Beziehung und Verknüpfung. Sie rufen einander hervor und ersetzen sich gegenseitig.

Die metaphysische, intelligible Substanz ist somit von vornherein gewonnen. Die Vernunft, die Idee allein, ist die notwendige und absolute Wesenheit und Wahrheit.[7])

„Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, — „excipe: nisi ipse intellectus".[8])

Dieser erkenntnistheoretische Zusatz zu Lockes Empirismus ist viel bewundert worden, und hat Leibnizens Namen allenthalben, vorzüglich im Schulunterrichte bekannt gemacht; mitunter hat man ihn auch geschmäht, doch sein wahrer Sinn scheint nicht immer richtig erkannt worden zu sein. Er bezieht sich, meinen wir, nicht sowohl auf unsere Erkenntnis der Wahrheit, als vielmehr auf den Begriff der Uebereinstimmung zwischen Erkenntnis und Sein. Der Zusatz bei Leibniz behauptet die Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Absolutheit des Intellectes. Mit der bewussten Betonung dieses Zusatzes soll die Wesenheit der Dinge statuirt werden, die Idee, an die auch Gott gebunden ist, als an etwas, was selbst ihm gegenüber ursprünglich ist. Geist, Seele, Vernunft gebraucht Leibniz gleichbedeutend. Sie bestehen wie Gott von Ewigkeit her.

[7]) Leibniz verwahrt sich zwar an einer Stelle nachdrücklich gegen die Zumutung, das Dasein durch das Denken zu beweisen. Wohl acceptirt er den Descartischen Satz: cogito, ergo sum; aber er sagt hierzu, dass jener Satz nicht so aufzufassen sei, als wäre „denken" und „denkend sein„ identisch: „Et de dire: je pense, donc je suis, ce n' est pas prouver proprement l'existence par la pensée, puisque penser et estre pensant est la même chose; et dire: je suis pensant, est déja dire: je suis. Gerh. V. Nouv. Ess. IV. Ch. VII. §. 7. S. 391.
[8]) Gerh V. N. Ess. II. Ch. I. §. 2. S. 100/101. Ebda Ch. XII. D. id compl. §. 1. S. 131.

Alles ist gegeben, was die reale Existenz der Dinge an Einfluss auf den Betrachter übt — excipe: nisi ipse intellectus, ausser der Geist selbst.

Die Vernunft ist eben nach Leibniz ein wirklich seiendes, metaphysisches Wesen, und der Satz der Identität oder des Widerspruches oberstes Princip, als eine höchste Norm des Denkens, nach welcher eine logische, von realen Dingen unabhängige Natur constituirt werden kann. Daher vergleicht Leibniz das Wirken dieser Norm in unserem Denken mit der Thätigkeit der Muskeln und Sehnen beim Gehen,[9] und mitunter behauptet er, der Satz der Identität oder des Widerspruches wäre uns *allein* angeboren, wäre allein apriorisch.[10]

Die durch diesen Satz ausgedrückte Thatsache findet Leibniz ausreichend, um alle notwendigen, allgemeinen und unabänderlichen Wahrheiten zu ermitteln, die metaphysischen sowohl, als die logischen, mathematischen und moralischen.

In diesem Sinne wird *die Vernunft* der Erfahrung entgegengesetzt; denn die Erfahrungswahrheiten bleiben, wie Leibniz später ausführlich begründet, stets nur zufällig.[11]

---

9) V. N. Ess. I. Ch. I. §. 20. S. 69. Ils y sont necessaires comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoyqu'on n'y pense point.

10) „Nach meiner Meinung", sagt Leibniz, „darf man indes kein Princip für ursprünglich annehmen als die Erfahrungen et l'*Axiome de l'identicité ou* (*qui* est la même chose) *de la contradiction, qui est* „*primitif*". On ne sçauroit donc s'empecher de supposer ce principe, des qu'on veut raisonner. Toutes les autres verités sont prouvables, et j'estime extremement la Methode d'Euclide". Gerh. V. Sur l'Essay de l'entend. h. de M. Lock. S. 14/15. Vrgl. ebda N. Ess. I. Ch. II. §. 3., 4. S. 82, 83. Anderwärts erklärt Leibniz, dass er *beständig* für die angeborene Vorstellung Gottes und „folglich" auch für andere angeborene Vorstellungen und Urbegriffe sei, wie die des *Seins*, des *Möglichen*, des *Nämlichen*, die in dem Satze des Widerspruchs enthalten sind. In diesem Falle hätte dann der Satz nur einen formalen Wert. Vergl. N. Ess. I. Ch. III. §. 3. S. 93.

11) Gerh. VI. Théod. *Disc. prel.* §. 1. S. 49. C'est dans le même sens qu'on oppose quelques fois la Raison à l'Experience. La Raison consistant dans l'enchainement des verités, a droit de lier encor celles que l'experience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes: mais la Raison pure et nue, distinguée de l'Experience, n'a à faire qu'à des Verités *independantes des Sens*.

Auf das Dasein (existentia) der Dinge übertragen, führt der Satz des Widerspruches gleich von selbst, durch einfache Deduction, zu dem nächsten abgeleiteten Princip in folgender Weise:

Aus *nichts* kann nie *etwas* werden. Leibniz fragt: Warum das nicht sein könne, weshalb vielmehr *Etwas* sei als *Nichts*? Die Beantwortung dieser Fragen führte ihn auf den Begriff der *Ursache* alles Seins und Werdens. Voraussichtlich musste er antworten, dass es sich in unserem Denken widerspricht, dass zunächst Etwas aus Nichts werde, dann aber auch, dass Etwas ohne Zweckursache bestehe. Das Gegenteil von dem sich Widersprechenden muss aber wahr sein. So kommt Leibniz zu dem Satze: *nichts geschieht ohne Grund*. Es muss somit ein zureichender Grund vorhanden sein, damit *eine Sache bestehe*, damit *ein Ereignis eintrete*, damit *eine Wahrheit statthabe*.[12]

„Das zweite Princip", sagt Leibniz, „ist das des *zureichenden Grundes*, vermöge dessen wir annehmen, dass kein Ereignis wahr und wirklich und kein Ausspruch wahrhaft sein kann, wenn nicht ein zureichender Grund dafür vorhanden ist, dass Ereignis oder Ausspruch sich so und nicht anders verhalten, — obgleich diese Gründe in den meisten Fällen uns nicht bekannt sein können.[13]

So hat Leibniz im Principe des zureichenden oder bestimmten Grundes den Erkenntnis- und den Realgrund

---

12) Gerh. VII. De m. disting. phaen. real. ab imag. S. 321. — „Et quidem certum est, . . . *omnium phaenomenorum causam esse in Natura Mentis nostrae*, cui phaenomena insunt, is nihil quidem falsi affirmabit, sed tamen nec dicet totam veritatem. *Primum enim necesse est rationem esse, cur nos ipsi simus potius quam non simus*, et licet poneremur fuisse ab aeterno, tamen ratio aeternae existentiae reperienda est, quae reperiri debet vel in essentia *mentis nostrae vel extra ipsam*.

13) Gerh. VI. Monad. §. 32. S. 612. Fern. ebda Théod. II. §. 44. S. 127. L'autre *principe* est celuy de la *raison determinante*: c'est que jamais rien n' arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison determinante, c'est à dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a *priori* pourquoy cela est existant plustost que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans *tous les evenemens*, et on ne *donnera jamais un exemple contraire*. Vgl. ebda VII. Lettre à Cl. v. §§. 125, 126, S. 419. u. a. a. O.

zusammengefasst, und auch dem letzteren eine durchaus objective Geltung zuerkannt, ohne ihn auf diese seine objective oder metaphysische Giltigkeit hin noch besonders zu prüfen. „Il est bien etrange", sagte Leibniz zu Clarke, „de m' imputer que j' avance mon principe du besoin d'une raison suffisante, sans aucune preuve tirée ou de la nature des choses, ou des perfections Divines. Car la nature des choses porte, que tout evenement ait prealablement ses conditions, requisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante".[14]) Und weiterhin: Mais je parleray plus amplement sur la fin de ce papier de la solidité et de l'importance de ce grand Principe du Besoin d'une Raison suffisante pour tout evenement, dont le renversement renverseroit la meilleure partie de toute la philosophie.[15])

3. Gott als Causa sui.

Nach Aufstellung der Apriorität, dieses allgemeinen Causalprincipes, zufolge dessen ein jedes Ding einen hinreichenden Grund seines Seins haben muss, aus dem es angeblich hervorgeht, sucht nun Leibniz für alles, was existiert, den letzten zureichenden Grund zu ermitteln.

Da fragt sich, wo in der Erscheinungswelt die Grundthatsache der realen Wesen und Prozesse zu finden ist, (die causa essendi seu fiendi). Wo man nur hinblickt, sieht man lauter Wandel der Qualität und Form, alles im beständigen Wechsel, alles durch etwas anderes bedingt und daher an sich abhängig, zufällig. Diese Zufälligkeiten mag man immer weiter und weiter rückwärts verfolgen, um auf die erste Ursache zu kommen; man wird doch nie an's Ziel gelangen, daher bleibt nichts übrig, meint Leibniz, als die Reihe abzubrechen und den letzten Grund ausserhalb dieser Folge in Gott aufzu-

[14]) Gerh. VII. L. V à Cl. §§. 18, 19. S. 393.
[15]) Gerh. ebda §. 20. S. 393.

suchen.[16]) „Et c'est ainsi que la derniere raison des choses doit être dans une substance necessaire, dans laquelle le detail des changemens ne soit qu'eminement, comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu.[17])

Wenn also dem Vorausgeschickten gemäss die Vernunft der Wesenheit nach zwar ursprünglich, von Ewigkeit her ist; bleibt doch die erste Ursache der realen Existenz Gott.

Dieu est la prémiere raison des choses, und das einzige Wesen, zu dessen Wesenheit auch das Dasein gehört, welches also als „causa sui" besteht. Diese Wahrheit wird zunächst durch Zuhilfenahme des Principes vom bestimmenden Grunde, welches insbesondere für die Wirklichkeit seine Geltung hat, gewonnen; für die Möglichkeit und Notwendigkeit reicht dagegen nach Leibniz schon die blosse und reine Vernunft, der Satz der Identität, aus Gleichwohl hat das Bestehen Gottes auch seine metaphysische, also absolut notwendige Geltung, weil einerseits das zweite Princip bei Leibniz aus dem ersten abgeleitet ist; andererseits aber auch als ein Urbegriff der menschlichen Seele, wie oben erwähnt, angeboren ist.

Nun ist diese höchste Substanz der hinreichende Grund für alles Erscheinende, was in Verbindung und Zusammenhang steht. So giebt es nur einen Gott, und dieser Gott genügt.[18])

4. Verhältnis der göttlichen Vollkommenheit zum Determinismus.

Gott als die höchste Substanz, ist die reine höchste Vernunft.

[16]) Gerh. VI. Théod. II. §. 7. S. 106. Fern. Monad. §. 37. S. 615. Et il faut que la raison suffisante ou derniere soit hors de la suite ou series de ce detail des contingences, quelqu'infini qu'il pourroit être.
[17]) Gerh. VI. Monad. §. 38. S. 613.
[18]) Gerh. VI. Monad. §. 39. S. 613. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce detail, lequel aussi est lié par tout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

Da diese Vernunft die höchste, die reinste ist, muss sie ohne irgend welche Schranken sein und so viel Realität als möglich enthalten. Daraus folgt die unbedingte, unendliche Vollkommenheit Gottes, der höchsten reinen Vernunft.[19])

Das Mass für Gottes Vollkommenheit kann aber nichts anderes bilden als das Princip des Widerspruches oder der Identität, welches Princip sich allein mit unabweisbarem Zwang im Denken geltend macht, und auf dem auch unsere Vollkommenheit beruht. Denn auch unsere Vollkommenheit reicht nur soweit, als wir widerspruchlos denken.

Wäre jenes Gesetz in der höchsten Vernunft, in Gott, nicht im strengsten Sinne enthalten, dann wäre Gott nicht vollkommen;[20]) es wäre dann in ihm dasjenige Princip nicht verwirklicht, welches allein die Wahrheit ergiebt, sowohl für das Wissen als für das Sein.

Wendet man gegen solche Behauptung ein, sie involvire einen Widerspruch gegen den Begriff der Vollkommenheit, welchem jede Beschränkung widerspreche, so möchte Leibniz wohl folgendermassen erwidert haben: zu jenem Einwand kommt man abermals blos durch das Gesetz des Widerspruches. Hätte man den Satz der Identität nicht, so würden wir kein Mittel zur Ergründung des wahrhaft Seienden, Wirklichen und Untrüglichen haben. Dieser Satz ist sonach keine Schranke, sondern die Vollkommenheit selbst, weil er allein das Absolute ergiebt. Wollte man die Verwirklichung dieses Satzes in Gott in Abrede stellen, so müsste dieser letztere mit sich im Widerspruche stehen, könnte er nicht Gott sein, ja, seine Existenz würde dadurch vernichtet werden; denn Alles, was einen Widerspruch in sich schliesst, besteht nicht.

Gegen das logische Gesetz des Widerspruches, jetzt zugleich eine metaphysische Notwendigkeit, vermag also

[19]) Ebda §§. 40, 41. S. 613.
[20]) Die Frage, ob die Axiome von Gott abhängig oder auch für Gott verbindlich seien, wurde namentlich in der scholastischen Periode viel erörtert.

auch Gott nichts, ja eben dadurch, dass sein Wesen jeden Widerspruch ausschliesst, ist er, was er ist. So hat Leibniz die reale Wirklichkeit vom Wissen, von dem Gedanken, abhängig gemacht und die Vollkommenheit determinirt.[21])

5. Wesen und Inhalt des göttlichen Verstandes.

Das Wesen des göttlichen Verstandes[22]) besteht in den einzelnen, unzähligen Ideen oder den substantiellen Formen der Dinge, die von Ewigkeit her vorhanden sind. Trotz der unendlichen Anzahl der möglichen Ideen erkennt sie Gott auf einmal mit der grössten Deutlichkeit, adaequat, intuitiv. Alle sind von ihm und zugleich in ihm. Auch ist keine dieser Formen oder Ideen als Essentia, das heisst als mögliches Sein, so wie Gott selbst, vollkommen; andererseits ist keine Form als reale Möglichkeit ganz verschieden von ihm. Eine Idee mit unbeschränkter Vollkommenheit wäre ja selbst Gott, eine von ihm völlig verschiedene aber wäre nicht in ihm und von ihm. Die Vollkommenheitsunterschiede zwischen den einzelnen realen Ideen bis zur höchsten Vollkommenheit sind graduelle; continuirlich gehen die reellen Ideen von der niedersten zur höchsten in einander über. Jede Form als reale Möglichkeit ist also Gott ähnlich, insofern sie vollkommen ist, und jede ist ihm unähnlich, soweit sie beschränkt ist. Das ist ihre ideale Natur, essentia, an die selbst Gott gebunden, determinirt erscheint, die er nicht zu ändern vermag.

[21]) Gerh. VI. Théod. III. §. 337. S. 315.
[22]) Wir gebrauchen wechselweise die Begriffe Vernunft und Verstand als Correlata, um der Darstellung Leibnizens treu folgen zu können. Den schroffen Unterschied zwischen beiden, den Kant durch Entgegenstellung von Erscheinung (Phänomenon) und Ding an sich (Noumenon) statuirte, dermassen, dass dieses als etwas transcendentes dem Vermögen der Vernunft, jenes als transcendentales dem Vermögen des Verstandes zufiel, hat Leibniz nicht gekannt: er gebraucht beide Begriffe meistenteils im Sinne der Aristotelischen Bedeutung von νοῦς.

Zu Folge dessen sagt Leibniz:

„Il y a en Dieu la Puissance, qui est la source de tout"; denn zu ihm sind wir gelangt, als nach dem letzten Grund der existentia gesucht wurde.

„Il y a en Dieu puis la Connoissance, qui contient le detail des Idées"; denn der Verstand Gottes ist der Ort für die ewigen Wahrheiten, oder die Ideen.[23])

Plato sagt in seinem „Timäus", dass die Welt entstanden sei aus dem Verstande in Verbindung mit der Notwendigkeit; Leibniz erwägt: „on y peut donner un bon sens. Dieu sera l' Entendement; et la Necessité, c' est à dire la Nature essentielle des choses, sera l' objet de l' entendement divin. Et c'est là dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encor l'origine du mal: c' est la Region des verités eternelles, qu'il faut mettre à la place de la matiere, quand il s'agit de chercher la source des choses.[24]) Im Augenblick hat dann Gott, die höchste Vernunft, diese Ideen oder die ewigen Wahrheiten in's Dasein, zur Wirklichkeit, übergeführt.[25])

Das ist die Schöpfung der Welt.

Die Wahl und die Einrichtung der geschaffenen Welt ist Gottes Werk, daher erklärt sich die Vollkommenheit in der Erscheinungswelt; das Uebel aber, das sich trotzdem in ihr vorfindet, kommt von der idealen Natur der Dinge, von den notwendigen Schranken aller Ideen, und nicht von ihrer Wahl und Verbindung her.[26])

---

23) Gerh. VI. Monad. §. 48. S, 615.
24) Gerh. VI. Théod. §. 20. S. 114|115.
25) Gerh. VI. Monad. §. 6. S. 607.
26) Auf die Frage also: Si deus est, unde malum? si non est, unde bonum? . . . „La reponse est, qu' elle doit être cherchée dans la nature ideale de la creature, antant que cette nature est renfermée dans les verités eternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, independamment de sa volonté". Théod. I. §. 20. S. 114|115.

II. Kapitel.

Die Auffassung der Weltschöpfung in Bezug auf die Freiheit des göttlichen Willens.

Leibniz hat in seinem Philosophiren nie die Fühlung mit der Kirchenlehre aufgegeben. Die ihm eigene vermittelnde Haltung kommt auch in seiner Auffassung der Weltentstehung zum Ausdruck. Hier ist es auch, wo sich zunächst eine Antinomie seiner Freiheitslehre zeigt. Leibniz war der Philosoph der Théodicée, aber er war auch überzeugt von der Erkennbarkeit der Dinge durch den menschlichen Verstand, daher giebt er anderseits eine rationalistische Lösung der Weltschöpfungsfrage. Es ist für Leibniz darum Bedürfnis, die Frage der Freiheit und Notwendigkeit in Zusammenhang zu bringen mit der Frage nach der göttlichen Weltschöpfung.

A. 1. Determinirtheit des göttlichen Willens:

a) bezüglich der Bethätigung an sich.

Die bedeutungsvolle Frage nach der Freiheit Gottes bezüglich der Weltschöpfung lautet: War die Schöpfung der Welt notwendig, determinirt? In welcher Weise ging sie von statten?

Die Antwort ist leicht:

Gott entschloss sich frei zur Erschaffung von Geschöpfen, und er wählte unter einer unendlichen Zahl möglicher Wesen diejenigen, welche ihm gefielen, um ihnen das Dasein zu geben und das Universum zu bilden, während er alle anderen in ihrem Nichts beliess.[27])

Das ist die Lösung der Frage, wie sie uns Leibniz gegeben hat.

Hätte er aber nichts weiter geleistet, so hätte er keinen Anspruch darauf, in der Geschichte der Philosophie

---

27) Gerh. VI. Théod. II. §. 110. S. 163.

dieses Problems auch nur erwähnt zu werden;[28]) denn in jedem christlichen Katechismus steht die Schöpfung der Welt in dieser und nicht in einer anderen Weise beschrieben. Aber Leibniz hat seiner Auffassung eine ganz andere für seine Zeit ungewöhnliche, wissenschaftliche, rationalistische Basis unterzuschieben versucht, in folgender Weise.

Gott war „*nicht genötigt*“, sondern — aus „*freiem* Willen“ schuf er die Welt. Diese Darstellung erschien — ihrer gewöhnlichen Deutung nach — Leibniz ganz und gar unverständlich. So giebt er jenen Worten eine besondere Auslegung:

Soll das freie Entschliessen soviel heissen als: Gott habe nach Belieben, willkürlich gewollt und gehandelt? Dies undeterminirte Wollen und Handeln würde Laune in sich bergen. Wer die Kraft oder Macht besitzt, wie sie ein jedes vernünftige Wesen, und Gott erst recht, besitzt, — denn Wissen ist Macht und Macht ist das Wissen, — der möchte und könnte schaffen oder auch nicht schaffen, und wohl Gutes aber auch Böses stiften oder das Stiften des Guten ganz unterlassen. Solch eine willkürlich „freie absolute Ursache“ der Welt sollte Gott heissen?! Leibniz ist der Meinung, dass Gott kein Gott wäre, wenn er in dieser Weise unbestimmt wollte und handelte. Das wäre Unvollkommenheit — die Unbestimmtheit.[29])

Dann aber wäre es auch gegen die Allgemeinheit des Principes des zureichenden Grundes, wonach sich nichts ohne eine Ursache ereignet, wenn sich Gott zu der Erschaffung der Welt nicht aus einem bestimmten Grunde und einer wenn auch inneren Notwendigkeit ver-

[28]) Das ist ihm thatsächlich auch zugestossen, und zwar durch Schopenhauer, der ihn in seinem Werke, „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, im Cap. IV. „Vorgänger“ hinsichtlich der Lösung der Freiheitslehre keiner Erwähnung würdigt. — I. Preisschr. über die Fr. d. m. Willens. S. 63.

[29]) Gerh. VII. Lett. V. à Cl. §. 19. S. 393. Et la perfection de Dieu demande qu'on ne puisse point luy reprocher d'avoir agi sans raison.

standen hätte. Das höchste Wesen, der göttliche Verstand, eben als solcher, ist auch an dieses Princip des bestimmten Grundes gebunden. Denn dadurch ist er, was er ist, und woran sein Wesen erkannt wird.

„Ohne dieses grosse Princip“, sagt Leibniz, „könnte man nie das *Dasein Gottes beweisen* und eine Anzahl von sehr *wichtigen* und sehr *nützlichen Begründungen* würde ohne dieses Princip für uns verloren sein; auch *verträgt es keine Ausnahme*, sonst wäre seine Kraft geschwächt“.[30])

Demnach steht fest: zufolge der logischen Gesetze der Unmöglichkeit des Widerspruches und des zureichenden Grundes kann Gott einzig und allein nach einem bestimmten Grunde und nicht nach Belieben frei wollen und handeln.

Erscheint nicht dadurch der Schöpfungsact als eine Folge der Notwendigkeit bei Gott?

Nun macht aber Leibniz folgende Einwendung: Wenn Gott absolut notwendig, das heisst lediglich zufolge einer logischen, metaphysischen Notwendigkeit gewollt und gehandelt hat, dann ist die Freiheit des Willens, welche für das sittliche Handeln so unentbehrlich ist, so gut wie gänzlich aufgehoben, zunächst bei Gott und eo ipso auch bei den Menschen. Dann aber dürfte auch gerecht und ungerecht, Lob und Tadel, Strafe und Lohn auf die menschlichen Handlungen keine Anwendung mehr finden. Das wäre offenbar „Fatum Mahumetanum“.[31])

Ein Wollen und Handeln ohne Ursache ist eine Willkür, ein Unding, ist gegen alles Denken; als notwendige Folge der rein wirkenden Ursache, abgeleitet aus dem logischen Gesetze des Widerspruches ist es ein „Fatum“.

Dieser Alternative sucht sich Leibniz zu entziehen.

[30]) Gerh VI. Théod. II. §. 44. S. 127. Fern. ebda V. N. Ess. II. Ct. XXI. §. 13. S. 164.

[31]) Gerh. VI. Théod. Pref. S. 30.

Er spekulirt folgendermassen: Die Schöpfung der Welt ist etwas Gegebenes, also muss sie einen Grund haben. Das ist richtig — ohne Zweifel; denn: „aussi n'est il rien de si foible que ces systemes, où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le defaut de celuy que j'approuve, où tout va par regles generales, qui tout au plus se limitent entre elles".[32]) Bevor aber die Schöpfung vor sich ging, waren zwei Möglichkeiten vorhanden: Gott konnte die Welt erschaffen oder die Schöpfung unterlassen. Da ich mir die Möglichkeit der Nicht-Erschaffung der Welt seitens Gottes widerspruchslos vorstellen kann, so beruht die Wirklichkeit der Schöpfung nicht darauf, dass die Unterlassung dem logischen Gesetze des Widerspruchs entgegen gewesen wäre. Die Wirklichkeit beruht auf einem anderen, jedoch so weit zureichendem Grunde, dass eine Willkür unter allen Umständen ausgeschlossen erscheint. Dieser Grund ist in der Güte Gottes gegeben, die in ihrer Vollkommenheit das Princip des Besten, mithin die Zweckursache, causa finalis, ist.

Gott hat demnach zufolge seiner eigenen guten (d. h. besten) Natur gewollt und die Welt erschaffen: „Il y a en Dieu . . . enfin la Volonté, qui fait les changemens ou productions selon le principe du Meilleur".[33])

Das Wollen und Thun beruht somit auf dem „Princip des Besten" als der Zweckursache, und das Dasein der Dinge ist Folge dieses Princips. Die wirkende Ursache und die Zweckursache ergeben zusammen den zureichenden Grund, für die existentia. Dieser Grund erscheint in seinen thatsächlichen Endresultaten zwar insofern zureichend, als er mit demjenigen des Satzes vom Widerspruch übereinstimmt; theoretisch schliesst er jedoch zugleich einen Unterschied ein, auf den im Nachfolgenden eingegangen werden soll.

[32]) Gerh. VI. Théod. II. §. 44. S. 127.
[33]) Gerh. VI. Monad. §. 48. S. 615.

Das zweite Princip, das des zureichenden Grundes, nach welchem alles Werden und Wirken seine Ursache haben soll, wird jetzt erst einigermassen verständlich, hiermit im Sinne der Leibniz'schen Philosophie die Freiheit des Willens gewissermassen gerettet. Sie ist eine besondere Art der Notwendigkeit als Folge der göttlichen Natur.

Von hier aus lässt sich zunächst die erste aufgestellte Frage in der Kürze folgendermassen beantworten.

Der göttliche Schöpfungsakt war ein „zufälliges oder freies Ereignis", soweit die Schöpfung nicht bedingt war durch das logische Gesetz vom Widerspruch; weil aber die Schöpfung andererseits sich als eine Folge des Principes des zureichenden Grundes ergiebt, nach welchem Gott das Beste ergreifen muss, ist sie auch bestimmt, determinirt, und nicht zufällig, d. h. nicht willkürlich nach der gewöhnlichen Auffassung des Wortes.

b) bezüglich der Wahl.

Was nun die Wahl „unter einer unendlichen Zahl möglicher Wesen" betrifft, so ist nach Leibniz wohl richtig, dass sie in der göttlichen Vernunft als vorstellbare Ideen und also als „mögliche" Wesen bestehen, aber sie sind von graduell verschiedener Vollkommenheit. Nun drängen sie sich alle, um verwirklicht zu werden, an den göttlichen Willen kraft des ihnen innewohnenden Strebens. Gott möchte sie in seinem vorhergehenden Willen alle in's Dasein überführen, aber er stellt zuerst ihre Schranken fest, damit ihre Verbindungen in der Erscheinungswelt statuirt werden gemäss dem Princip des Besten, — welches Gott zu Folge seiner Vollkommenheit beobachten muss. Im nachfolgenden Willen beschliesst er seine Wahl und macht die im unendlichen Intellect erwählten Ideen zu wirklichen, während er alle anderen in ihrem

Nichts belässt.[34]) „De cela il s'ensuit“ sagt, Leibniz, „que Dieu veut antecedemment le bien, et consequemment le meilleur“.[35])

In der Anwendung der besten Mittel zur Erreichung seiner besten Absicht, d. h. der Erschaffung der besten Welt, offenbart sich die Weisheit Gottes, der höchsten Vernunft.

Hiernach ist die objektive Welt im Hinblick auf alle möglichen Welten auch eine freie, zufällige.

Die Antwort auf die zweite Frage, ob die Erschaffung der Welt der Wahl nach notwendig gewesen, wird somit lauten: sie war nicht minder ein „zufälliges“ oder ein „freies Ereignis“, insofern die Art und Weise der Schöpfung nicht auf dem logischen Gesetze des Widerspruches, sondern auf dem des zureichenden Grundes beruhte. Auch sind hier noch gewisse, bestimmte Regeln, nach welchem sich die Wahl gerichtet haben muss, die der Angemessenheit oder der Passlichkeit (convenance), wie sich Leibniz ausdrückt, bedingend und massgebend gewesen. Diese Regeln bewirken die beste Uebereinstimmung der möglichen Verbindungen unter denjenigen Wesen, welche ihrer idealen Natur gemäss zur Wirklichkeit übergeführt worden sind. Die Weise der Schöpfung ist mithin auch äusserst bestimmt, determinirt.

Leibniz spricht sich darüber mit axiomatischer Kürze in seiner Monadologie folgendermassen aus: Or, comme il y a une infinité des Univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plustôt qu'à l'autre. — Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, ou dans les degrés de perfection, que ces Mondes contiennent, chaque possible ayant droit de pretendre à l'Existence à mesure de la perfection, qu'il enveloppe. — Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la sagesse fait connoître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.[36])

[34]) Freilich bleiben ja auch die in existentia übergeführten Wesen als Ideen im göttlichen Intellect.

[35]) Gerh. VI. Théod. II. §§. 23—25. S. 116—118.

Nach diesen Ausführungen leuchtet ohne weiteres ein, dass, wenn Leibniz in seinen Schriften von „Zufall“ und „zufälligen Ereignissen“ oder von der „Freiheit“ spricht, er damit nie ein grundloses (causalitätsloses) Werden und Wirken in jenem Sinne meint, wie diese Ausdrücke in der Umgangssprache oder bei den meisten Philosophen gebraucht werden, z. B. bei Schopenhauer, Kant u. s. w., welche unter der Freiheit die „Abwesenheit alles Hindernden“ oder ein Vermögen „von selbst eine Kausalreihe anzufangen“ verstehen, Leibniz will darunter vielmehr eine Bestimmtheit, Regel- und Gesetzmässigkeit verstanden wissen. Als negativen Begriff bezeichnet er die Freiheit entweder durch den Ausdruck „Willkür“ oder „blinder Zufall“; in dieser Bedeutung aber tritt er im Leibniz'schen System nirgends in lebendige Funktion). Wahr ist jedoch, dass er sich mitunter vergisst; an manchen Stellen seiner Schriften den Ausdruck Freiheit in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht, was bei der Auslegung seiner Schriften leicht zu Missverständnissen führen kann. Aber wie gesagt: seine metaphysischen Principien sprechen deutlich dafür, dass nach ihm sowohl in der formalen als in der materialen Welt alles grundsätzlich begründet, alles auf zweierlei Weise determinirt sei:

2. Hierbei die Unterscheidung von zweierlei Arten:

a. der Denknormen.

I. Infolge des logischen Gesetzes von der absoluten Unmöglichkeit des Sich-Widersprechenden; und

[36]) Gerh. VI. Monad. §§. 53—56. S. 615—616. Théod. I., II., III. §§. 8. §§. 10. 44. 173. 196. 414—416; §§. 74. 167; §§. 8, 78, 80. etc. S. 54, 55, 75, 217, 232, 142, 209, 362—365, 144, 145.

II. Infolge des logischen Gesetzes vom zureichenden Grunde, dessen Gegenteil ihm freilich theoretice noch möglich scheint, weil es zu keinem Widerspruch führt.

b. der Notwendigkeit

Das erste Gesetz ist als Denknorm für das logische Erschliessen und darum auch für alle demonstrativen Wissenschaften massgebend, während das zweite für die Verknüpfung der empirischen Thatsachen Geltung hat. Beide Gebiete, das apriorische Denken und die empirische Betrachtung, fasst Leibniz als grundsätzlich verschiedene auf. Demnach sind auch zweierlei Notwendigkeiten zu unterscheiden:

1. Die logische, die metaphysische, die mathematische, welche absolut und allgemein ist, als eine Folge der Unmöglichkeit des Widerspruches; und

2. Die moralische, die gewiss und objectiv ist, doch nicht absolut und unbedingt, weil sie als Folge des zureichenden Grundes angesehen werden muss, dessen Gegenteil noch keinen Widerspruch enthält.[37])

Alles Geschehen und Werden, alles, was wirklich (objectiv) ist, beruht nur auf dieser moralischen Notwendigkeit. Leibniz sagt von dieser: „Cependant la certitude objective ou la determination ne fait point la necessité de la verité determinée. Tous les philosophes le reconnoissent, en avouant que la verité des futurs contingens est determinée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingens. C'est que la chose n'impliqueroit aucune contradiction en elle même, si l'effect ne suivoit pas; et c'est en cela que consiste la contingence.[38])

[37]) Gerh. VI. Théod. Pref. Disc. pr. §. 2.; I. §§. 37., 53; II. §§. 174, 310, 349, 367. S. 28, 50, 123, 131, 218, 321, 333. Fern. ebda V. N. Ess. II. ch. XXI. §. 13. S. 164. Vgl auch ebda VII. Lettre V. à Cl. §. 4. S. 389.

[38]) Gerh. VI. Théod. I. §. 44. S. 127.

Dadurch dass Leibniz diese zwei Arten der Notwendigkeit annimmt, erhält er die Möglichkeit, trotzdem er Notwendigkeit und Bestimmtheit jedes Ereignisses statuirt, dennoch eine gewisse Freiheit desselben für den Menschen — anzunehmen. „Ich nehme „frei", und „nicht bestimmt" nicht für ein und dasselbe, und halte „frei" und „bestimmt" nicht für Gegensätze".[39])

Demnach kommt Leibniz bezüglich des göttlichen Willens bei der Erschaffung der Welt zu folgenden Endergebnissen:

„Gott entschloss sich frei" heisst nicht „er entschloss sich nach Belieben", also willkürlich, sondern es heisst: er entschloss sich zufolge der moralischen Notwendigkeit, die Gott gewissermassen zwingt, immer aus hinreichendem Grunde und um eines bestimmten Zweckes willen etwas zu wollen und zu thun;

„Gott wählt", aber er muss das Beste ergreifen, sonst wäre er nicht die höchste Weisheit, nicht die höchste reine Vernunft; „jene Welt, welche ihm gefiel", aber diese (die gewählte Welt) ist bedingt sowohl dadurch, dass die graduellen Vollkommenheiten der möglichen Wesen da waren, deren Wesenheit Gott nicht im mindesten zu ändern vermochte, — als auch durch die strikteste Einhaltung der Passlichkeitsregeln unter den verwirklichten Wesen.

Darnach ist Gottes Wesen und Wirken gebunden: zunächst an logische Gesetze (des Widerspruchs), ferner an solche der Sittlichkeit (Verwirklichung des Besten) und endlich an das Vorhandensein der ursprünglichen Ideen.

[39]) Gerh. VI. Théod. II. §. 132. S. 184. Ferner ebda. V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 13. S. 164. „Mais il faut distinguer le necessaire du contingent quoyque determiné. Et non seulement les verités contingentes ne sont point necessaires, mais encor leur liaisons ne sont pas tousjours d'une necessité absolue, car il faut avouer qu'il y a de la difference dans la manière de determiner entre les consequences qui ont lieu en matière necessaire et celles qui ont lieu en matière contingente.

Ueber diese Schranken, die Leibniz auch der höchsten göttlichen Vollkommenheit aus Vernunftgründen auferlegen zu müssen glaubte, spricht er sich mit einer gewissen Selbstgefälligkeit folgendermassen aus:

„Es gibt Leute, die unter dem Vorwande, die göttliche Natur vom Joche der Notwendigkeit befreien zu wollen, dieselbe durchaus unbestimmt, wie ein Gleichgewicht, angenommen haben; ne considerant point qu'autant que la necessité morale est digne de luy. C'est une heureuse necessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l'indifference par rapport au bien et au mal seroit la marque d'un defaut de bonté ou de sagesse'".[40])

Wie man sieht, überträgt Leibniz auf das göttliche Wollen jene Bedingungen, welche auf die gewollten Handlungen der Menschen Einfluss üben.

Selbst die physischen Gesetze in der Natur beruhen nach Leibniz nur auf einer moralischen Notwendigkeit, da Gott sie in Folge der Passlichkeitsregeln bestehen und wirken lässt und dieselben, wenngleich nur durch Wunder, theoretice doch ändern und durchbrechen kann. Die seiende Natur ist ein Ausfluss der göttlichen Weisheit und der reinen Vernunft. Die Physik ist somit von der Metaphysik abhängig.

c. der Wahrheiten.

Es bestehen darnach auch zweierlei Arten der Wahrheiten:

a) Die ewigen: welche derart notwendig sind, dass ihr Gegenteil einen Widerspruch enthalten würde; und

b) Die positiven: jene, welche Gott der Natur zu geben für gut befunden hat, und deren Consequenzen.

Wir lernen sie entweder durch die Erfahrung a posteriori, oder durch die Vernunft und a priori kennen,

[40]) Gerh. VI. Théod. II. §. 175. S. 218|219.

d. h. durch die Erwägung der Angemessenheit, welche zu deren Wahl veranlasst hat.

Hiermit ist die Verbindung für das Werden und Wirken in der Natur, und für das Wollen und Thun der Menschen festgesetzt. Die Ordnung, der Plan erzeugt und schliesst die wirkende Ursache ein. Das ist anthropomorphischer Theismus.

Alles, was als Wirklichkeit erscheint, ist keine absolute Notwendigkeit, alles, was durch die reine Vernunft als widerspruchslos, auch ungeachtet der Erfahrung, wirklich erkannt wird, ist allgemein und absolut notwendig. Diese beiden Arten der Notwendigkeit gehen meistenteils unvermittelt neben einander her durch die ganze Philosophie Leibnizens, und der reinen Vernunft ist, um Kants Ausdruck zu gebrauchen, der Primat erteilt. Das ist zugleich die Lösung der metaphysischen Antinomie der Freiheitslehre bei Leibniz. Das ist rationalistischer Dogmatismus.[41])

B. 3. Stellung der Monaden im Weltganzen.

Seiner dogmatisch-rationalistischen Eigenart entsprechend, ist Leibniz auch zur Annahme seines Begriffs der Substanz als Kraft zunächst durch rein metaphysisch-speculative Erwägung über die körperlichen Substanzen gelangt, indem er die diesbezüglichen Darlegungen Descartes' in seiner eignen Weise weitergebildet.[42]) Die Ausdehnung mit ihren Modifikationen (Grösse, Gestalt und Bewegung) reicht — nach Leibniz — an sich gar nicht aus, um alles an der Materie Wahrgenommene begreiflich zu machen. In der Materie, dem Ausgedehnten, besteht die Eigenschaft der „natürlichen Trägheit", durch die sie

[41]) Vgl. zu diesen Auslegungen auch: Dr. Rob. Zimmermann: Leibniz und Herb. Wien 1894; Dr. G. Class, die metaphys. Vorrauss. des Leibniz. Determin., Tübingen 1874; Dr. Bräutigam Leibniz und Herb. u. d. Fr.; Heidelberg 1882; Dr. Wernigk, Leibniz Lehre von d. Fr. Würzburg 1890; G. Glöckner, Der Gottesbegriff bei Leibniz, Langensalza, 1888,

[42]) Vgl. Descartes, Princip. philos,

dem Bewegtwerden Widerstand leistet.[43]) Folglich muss man einen höheren oder metaphysischen Begriff hinzusetzen, und zwar den der Substanz, Thätigkeit, Kraft. Diese Begriffe erklären, dass alles, was leidet, auch handelt, und alles, was thätig ist, auch einen Widerstand erleiden muss, woraus folgt, dass ein ruhender Körper von einem in Bewegung befindlichen nicht mit fortgerissen werden kann, ohne etwas an dessen Richtung und Geschwindigkeit zu ändern.

Die thätige Kraft allein besitzt eine immanente Wirksamkeit oder ἐντελέχεια ihre Wesenheit besteht im Streben und wird so durch sich selbst zur Wirksamkeit übergeführt, ohne einer Hilfe zu bedürfen, nur die Hindernisse müssen beseitigt werden.[44]) Als erläuterndes Beispiel hierfür gibt Leibniz den gespannten Bogen an.

Auf solche Weise hat Leibniz die ursprünglichen Ideen mit Aristoteles als Kraftcentren aufgefasst und sie allein für das „wirklich Seiende und Wirkende", für substantielle Individuen in der Erscheinungswelt erklärt.

Ihre Natur schien Leibniz, als er mit der Feststellung des wirklich Seienden noch nicht in's Reine mit sich gekommen war, in der Kraft zu bestehen, aus welcher sich in Nachahmung des Begriffs, welchen man von den Seelen hat, etwas dem Gedanken und dem Begehren Ähnliches ergeben soll.[45]) So käme den Kraftcentren Vorstellen und Streben zu. Das Streben ist dabei nicht als etwas vom Vorstellen Gesondertes aufzufassen, sondern als Modification desselben (l'appetit est la tendance d'une perception à une autre).

Leibniz spricht selbst aus „Ich musste die substantiellen Formen zurückrufen und gleichsam wieder ein-

[43]) Gerh. III. Lettre de M. L. s. un princ. gener. etc. S. 51—55.
[44]) Gerh. IV. De pr. phil. Emendatione, etc. S. 470. Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci; adeoque nec ipsam substantiam corpoream (non magis quam spiritualem) ab agendo cessare unquam.
[45]) Gerh. IV. Systeme nouveau de la Nature, etc. S. 479, 480.

bürgern, die heutzutage so verschrieen sind".[46]) Sie sind die Einheiten, die Elemente der Dinge, die „Entelechien", wie sie Aristoteles, oder die „Monaden", wie sie Leibniz in der Folge genannt hat.[47])

Die Monaden sind selbst- — und unterbrochen-thätige Kräfte. Sie ruhen nie. Ihr Sein ist Thätigkeit. Mit dem Aufhören ihrer Thätigkeit wäre es mit ihrem Sein aus. Eine jede Monade stellt das All, den Kosmos vor, jede spiegelt von ihrem Standorte aus die Welt. Als einfache Substanzen (ohne Teile) können sie von aussen, also von einer anderen Monade weder reale Einwirkung erleiden noch Einfluss auf andere Monaden nach aussen hin ausüben, „elles n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir".[48])

Jede einfache Substanz ist somit eine kleine Welt für sich, ein Mikrokosmos im Makrokosmos; auch könnte man sagen, — ein perpetuum mobile, weil ihre Modificationen in stetem Wechsel begriffen sind, während sie selbst beharrt.[49])

Die Monaden entsprechen gewissermassen sowohl einander als auch zugleich der höchsten Vernunft, der Urmonade. Von dieser werden sie nur so weit beeinflusst, als sie von ihr in fortdauernder Existenz erhalten werden. Die einfache Monade, Seele, könnte man auch kleine Vernunft oder Gottheit nennen; denn alle wesentlichen Eigenschaften der höchsten Vernunft, ausser der des Wirkens nach aussen, sind ihr keimartig eigen: Thätigkeit oder Kraft als Sein; Wissen als Vorstellen; Willen als Streben — doch abgestuft in der Weise, dass

[46]) Gerh. IV. Syst. nouv. S. 478|479.
[47]) „La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, . . . c'est à dire, sans parties . . . Et ces Monades sont les veritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elemens des choses". Gerh. VI. Monad. §§. 1. 3. S. 607.
[48]) Gerh. VI. Monad. §§. 7, 11. S. 607, 608.
[49]) Gerh. IV. Théod. II. §. 396. S. 352.

sich nicht der geringste Sprung in dieser Stufenfolge findet.[50])

Das will doch besagen, dass eine jede einfache Monade den beständigen Wechsel ihrer Beschaffenheit aus sich und von sich selbst besorgt nach einem inneren Causalitäts-Princip. Sie wirkt auf sich selbst und leidet nur von sich selbst, sie ist Subject und zugleich Object ihrer Thätigkeit, sowohl Kraft als Stoff, Thätiges und Leidendes. Leibniz sagt über diese Eigentümlichkeit seiner Monaden ausdrücklich: „Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera. Toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu.[51]) Alle ihre Handlungen kommen somit aus ihrem eigenen Grunde, als ob nur sie und Gott bestände.

Da der Inhalt des Vorstellens bei jeder individuellen Substanz der nämliche ist, alle den Kosmos vorstellen, so kann der Unterschied, die Schranke ihrer grösseren oder geringeren Vollkommenheit nur in der Deutlichkeit des Vorstellens bestehen.[52]) Weil aber diese Unterschiede nur graduelle sind, kann — streng philosophisch ge-

---

[50]) Macht, Wissen und Wille, sagt Leibniz, „c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades creées fait le sujet ou la Base, la Faculté perceptive et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades creées ou dans les Entelechies ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection“. Gerh. VI. Monad. §. 48. S. 615. Vergl. auch Théod. §§. 7, 87, 149, 150. S. 53|54, 149, 198, 199. Und anderwärts: „On pourroit donner le nom d'Entelechies à toutes les substances simples ou Monades creées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές) il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leur actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels“. Gerh. VI. Monad. §. 18. S. 610. Vergl. auch Théod. Pref. S. 29—32.; ebda I. §. 87. S. 149.

[51]) Gerh. II. Lettre à Arnauld XXVI. S. 136.

[52]) Gerh. VI. Monad. §. 60. S. 617. „Ce n'est pas dans l'objet“, sagt Leibniz, „mais dans la modification de la connoissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes“. Fern. ebda. II. Lettre à Arn XXVI. S. 136. „Chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, sur tout chacune à l'égard de certaines choses, et selon sont point de veue“.

nommen — von einem Art- und Gattungsunterschiede zwischen den Monaden nicht die Rede sein, nur könnte für unseren Bedarf (in abstracto) der beständige Schrankenunterschied nach unten wie nach oben abgebrochen und künstlich ein Artunterschied bewerkstelligt werden.

Das stellt Leibniz folgendermassen dar:

Die unterste Stufe der Monaden, (monade toute nue) nehmen die Monaden der unorganischen Natur ein. Sie haben nur perceptionen nudam, wie wir sie in einem traumlosen Schlafe haben. Die höhere Stufe ist die der Pflanzenmonaden, in denen das Vorstellen die bildende Lebenskraft ausmacht, ohne dass jedoch Bewusstsein vorhanden wäre.[53]) Erst die Tiermonaden empfinden das Vorgestellte, jedoch ohne es zu wissen.[54]) Auch ihr Zustand des Vorstellens wird mit unserem Schlafe, aber mit einem träumenden verglichen. Die Tiere verbinden einzelne Vorstellungen, aber nur durch das Gedächtnis, (la mémoire des faits), nicht durch eine Erkenntnis der Ursachen, (la connaissance des causes). „Par exemple: quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causé et crient ou fuient“.[55]) Die höchste Stufe der Monaden stellen diejenigen dar, die auch bewusste Vorstellungen, (Apperceptionen) im Unterschied zu den unbewussten Vorstellungen haben. Sie sind im Stande, auch manche ewige und notwendige Wahrheiten, auf denen alles Denken beruht, zu erkennen, ihnen ist die Reflexion und Selbstbetrachtung eigen, und dadurch erheben sie sich zur Kenntnis ihrer selbst. Sie stellen das All nicht nur

---

[53]) Gerh. II. Lettre à Arn. XXVI. u. XXVII. S. 92, 122.

[54]) Gerh. II. Lettre à Arn. XIII. S. 73.

[55]) Gerh. VI. Monad. §. 26. S. 611. Hier ist Leibniz seinem metaphysischen Gesetze der Continuirlichkeit nicht treu geblieben, denn da er nur graduelle Unterschiede ohne vacuum formarum bestehen lässt, muss er folgerichtig den höheren Tieren ohne Zögern auch das Denken zusprechen gemäss ihrer höheren Entwicklung. Lotze bedient sich desselben Gleichnisses in seiner Logik §. 4. p. 12, um den Unterschied zwischen zufälligen und blossen Associationen der Vorstellungen und dem Denken nachdrücklich hervorzuheben — aber mit einer Reservations-Clausel bezüglich der Denkfähigkeit der Tiere.

vor, sondern auch sich vor, und erheben sich dadurch zur Kenntnis Gottes, indem sie begreifen, dass das, was in ihnen beschränkt ist, bei Gott ohne Schranken ist.[56])

Alle Monaden sind Seelen, die Natur ist bis in die kleinsten Teile voll von beseelten Wesen;[57]) aber um der gemeinen Auffassung Rechnung zu tragen, nennt Leibniz nur die Tier- und Menschenmonaden Seelen, und die letzteren wieder: vernünftige Seelen oder Geister.[58])

Zwischen einfachen Monaden kann nur ein idealer Verkehr stattfinden, insofern Gott sie, bei der Wahl der besten Welt, nach den ihnen innewohnenden Veränderungsprincipien so geregelt hat, dass sie bei allen eintretenden Veränderungen und Zuständen allezeit untereinander übereinstimmen. Infolge dessen begleitet die Wirksamkeit der einen Monade die Wirksamkeit oder die Veränderungen der anderen.[59])

Das ist seine parallelistische Theorie, seine viel und nicht ohne Grund verschmähte, und doch in so hohem Masse eigenartige Hypothese der prästabilirten Harmonie, die ein reales Handeln nach aussen hin überflüssig machen und dem Vorauswissen Gottes eine sichere Basis unterschieben sollte.

---

[56]) Gerh. VI. Théod. Pref. S. 25—35; fern. ebda Monad. §§. 29, 30. S. 611, 612.

[57]) Gerh. VI. Monad. §. 66—69 incl. S. 618|619. „Ainsi il n'y a rien d'inculte, de sterile, de mort dans l'univers, point de Chaos, point de confusions qu'en apparence“. Ebenso IV. Syst. nouv. S. 474. „C'est ce qui me fait dire souvent, que chaque corps, quelque petit qu'il soit, est un Monde de creatures infinies en nombre.

[58]) Gerh. VI. p. 616. §§ 56. 58. Or cette Liaison ou cet accommodement de toutes les choses creées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par consequent un miroir vivant perpetuel de l'univers . . . Et c'est le moyen d'obtenir autant de varieté qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est à dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

[59]) Gerh. VI. Monad. §. 1, 2. S. 607. Vrgl. ebda auch Princ. de la Nat. §. 1. S. 598. La substance est un Etre capable d'Action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades.

Ausser den einfachen Substanzen gibt es noch solche, die zusammengesetzt sind, d. h., die eine Ansammlung oder ein Aggregatum von einfachen Substanzen oder Monaden ausmachen. Das ist die Materei oder der materielle Körper. Die Realität der Materie beruht also auf den substantiellen Einheiten, und ist somit ein Phaenomenon bene fundatum, aber ihre erfahrungsmässige Einheit ist nur eine vermeintliche, eingebildete, ein Schein.[60])

Wenn der Körper, der an sich eine Anhäufung von Substanzen ist, eine herrschende Seelenmonade, eine substantielle Form enthält, so wird ein Organismus oder eine individuelle Einheit daraus.[61]) Folglich ist der organische Körper ein Apparat, eine Ansammlung von Substanzen; er ist aber nicht eine Substanz, wie man gewöhnlich annimmt. Indem der Körper einer Monade zugehört, welche dessen Entelechie oder Seele ist, bildet er mit seiner Entelechie das, was man ein Lebendiges, und mit der Seele zusammen das, was man ein Geschöpf nennt.[62])

Der Mensch ist ein solches Geschöpf, dessen Entelechie ein Geist oder eine vernünftige Seele ist.[63])

Obzwar eine jede erschaffene Monade das ganze Universum vorstellt, ist doch das Verhältnis zwischen einer Seelenmonade und den Monaden, die ihren Körper ausmachen, ein besonders inniges, insofern die Seele ihren Körper besonders deutlich — und erst vermittelst der Monaden desselben das ganze Universum vorstellt.[64])

Zu dieser metaphysischen Welt Leibnizens, in der

---

[60]) Gerh. II. Lettre à Arn. XVI. S. 97.

[61]) Gerh. VI. Princ. de la Nat. §. 3. S. 598; ebenso IV. Syst. nouv. de la Nat. S. 482. De plus, par le moyen de lame ou forme, il y a une veritable unité qui repond à ce qu'on appelle moy en nous. Vgl. auch Monad. §§. 61—77. incl. S. 617—621.

[62]) Gerh. VI. Monad. §§. 63, 64, S. 617, 618; weiter Théod. II. §§. 90, 134, 146, 194, 403 S. 152. 187. 196. 231. 356. Vgl. auch Monad. §§. 70, 71, S. 619.

[63]) Gerh. VI. Monad. §§. 82—86 excl. S. 621. 622. Ebda Théod. II. §§. 91, 117, 397. S. 152, 167, 352 Fern. Lettre à Arn. XXII. §. 22 S. 120.

[64]) Gerh. VI. Monad. §. 62. S. 617.

alles individualisirt, beseelt und geregelt in der schönsten Harmonie lebt und webt, hat Herbart am Anfang seiner Allgem. Metaphysik in kurz gedrängten Worten geurteilt: „Hätte es einen Wert, für dieses Werk ein prachtvolles Thor aufzubauen, das ihm zum Eingange dienen könne, so würden wir den Stoff dazu nirgends besser als bei Leibniz finden. Denn was ist nach ihm die Welt? Ein durchaus zusammenhängendes Ganze, unendlich ausgedehnt, ohne leeren Raum, in jedem keinsten Teile unendlich voll von Wesen; folglich aus unendlich vielen wirklichen Teilen bestehend; überdies jedes einzelne Wesen eine thätige Kraft, und zwar unaufhörlich thätig, so dass kein Körper vollkommen ruht, keine Seele jemals vollkommen schläft, vielmehr jedem auch nicht vernünftigen Wesen eine Art von Perception und Streben innerlich zukommt. Vermöge dieser Eigenschaft der realen Wesen oder Monaden wiederholt sich gleichsam das unendliche Ganze in jedem Punkte, denn jede Monade ist ein Spiegel der Welt gemäss ihrem Standorte. Und doch bei aller dieser Fülle und Grösse erschöpft die wirkliche Welt nicht das Gebiet der Möglichkeiten. Gott wählte sie, als das Beste unter dem Möglichen. Durch einen einzigen ungeteilten, unteilbaren Ratschluss hob er sie hervor aus dem Reiche des Möglichen."[65]) — Allein Herbart fügt gleich im nächsten Paragraphen hinzu: „Der Schule war nun die ungeheure Aufgabe gestellt, eine solche Lehre zu beweisen; denn dass Leibniz' fragmentarische Schriften dazu nicht hinreichen konnten, lag vor Augen".[66])

---

[65]) Hartenstein: J. Fr. Herbart S. W. III. Schriften zur Metaphys. II. Allgem. Metaphysik I. T. Cap. I. §. 1. S 72.

[66]) Ebda, §. 2. S. 73.

III. Kapitel.

Psychologische Betrachtungen über die Willenstheorie.

1. Wesen und Haupt-Zustände der menschlichen Seele:

I. Wesen der menschlichen Seele.

Die vernünftige Seele oder der Geist ist wie ein Marmorblock, in welchem die Gestalt des Herkules durch die das Innere des Blockes durchziehenden Adern vorgebildet ist. Aber auch dieser Block bedarf der Bearbeitung, um sich in eine Statue zu verwandeln.[67])

Dieses Gleichnis, dessen sich Leibniz in der Vorrede zu seinen „Neuen Abhandlungen" gegen Locke's einseitigen Empirismus bedient, kann uns Leibnizens Begriff vom Wesen der menschlichen Seele oder des Geistes, welchen wir schon im II. Kapit. kennen gelernt haben, noch besser veranschaulichen und verdeutlichen. Es steht dies Gleichnis in voller Uebereinstimmung mit der Monadenlehre, nach welcher alle Thätigkeiten unserer Seele aus ihrem eigenen Innern (du propre fond) selbstthätig hervorgehen, und bietet uns so weiter nichts Neues dar. Aber Leibniz versteht sich gerade in den Nouveaux essays in Anlehnung an Locke's „Essay of human Understanding" öfters auch zur Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Freilich redet er von der Wirkung des Körpers auf die Seele und davon, dass die äusseren Sinne zum Teil Ursache unserer Gedanken seien, nur in der Weise, „wie die Anhänger des Copernicus mit den übrigen Menschen von der Bewegung der Sonne.[68]) Gerade wegen socher Schwankungen sind seine diesbezüglichen Darlegungen von Interesse hinsichtlich seiner Freiheitslehre und darum wert einer Berücksichtigung an dieser Stelle.

---

[67]) Gerh. V. N. Ess. Pref. S 45.

[68]) Gerh. V. N. Ess. I. Ch I. §. 1. S. 67. Vrgl. ebda B. VI. Théod. I. §. 65. S. 139; fern. ebda IV. Eclair.du Syst. nov. S. 495, u. a. a. O.

Durch seine Monadenlehre und durch die Annahme, dass all unser erfahrungsmässiges Wissen nur verworren sei, sah sich Leibniz sozusagen gezwungen, die höheren Begriffe und die Formen der Anschauung und des Denkens (Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Wahrnehmung u. s. w., auch manche Grundsätze), die angeblich nicht aus den Sinnen stammen, als unserem Geiste angeboren zu erklären.[69]) Doch meinte er, dieselben nicht von vornherein als bewusste Vorstellungen bezeichnen zu dürfen. Sie sind uns als gewisse Neigungen, Anlagen, Fertigkeiten oder als natürliche Kräfte angeboren[70]) oder im Geiste vorgebildet wie die durchziehenden Adern im Marmorblock. Durch die Selbstentwicklung werden sie uns nachher bewusst. Die sinnliche Erfahrung gibt nur die Veranlassung, nicht aber die zureichende Ursache dazu: „L'experience est necessaire", sagt Leibniz, „je l'avoue, afin que l'ame soit determinée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous; mais le moyen que l'experience et les sens puissent donner des idées? L'âme at-elle des fenêtres, ressemblet-elle à des tablettes? estelle comme de la cire? Il est visible, que tous ceux qui pensent ainsi de l'ame, la rendent corporelle dans le fonds".[71])

Aber die Zahl und die nähere Bestimmung dieser ursprünglichen Begriffe,[72]) deren Bestehen Leibniz stets mit grosser Zuversicht behauptet, und aus denen er sämtliche allgemeine Wahrheiten abzuleiten und mathematisch zu verknüpfen hofft, kann er nicht geben. Auch fehlt ihm ein sicheres Kriterium, an dem er jene Ideen

[69]) Gerh. V. N. Ess. I. Ch. III. §§. 3, 4 S. 93; ebda Pref. S. 45, 46.
[70]) Gerh. V. Pref. S 46, 47.
[71]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch I. §. 2. S. 100.
[72]) Gerh. V. Echantillon de Reflex. sur le I. liv. de l'Ess. II. S. 21. Cependant on peut dire en un sens, que les objects internes de ces connoissances, c'est à dire les idées et les verités mêmes, tant primitives que derivatives, sont toutes en nous, puisque toutes les idées derivatives et toutes les verités qu'on en deduit, resultent des rapports des idées primitives, qui sont en nous.

als angeborene zu erkennen vermöchte.[73]) Denn wenn Locke die Meinung zurückweisst, dass die allgemeine Verbreitung einer Idee unter den Menschen Bürgschaft für ihre Ursprünglichkeit sei, stimmt ihm Leibniz mit folgender Bemerkung bei: „Ich gründe die Gewissheit der angeborenen Wahrheiten nicht auf die allgemeine Uebereinstimmung unter den Menschen, — sondern darauf, dass man sie durch die Vernunft selbst (unmittelbares Bewusstsein) anerkennt, sobald man sie vernommen hat.[74]) Dass freilich diese Berufung auf eine intuitive Anschauung als objectives Kriterium der ursprünglichen Wahrheiten nicht dienen kann, braucht kaum erwähnt zu werden.

Sowohl die angeborenen Ideen, wie auch das gesamte geistige Leben liegen prädestinirt in einfachen, unbewussten Wahrnehmungen, Vorstellungen, („petites perceptions") der menschlichen Seelen. Trotz dieser qualitativen Bestimmung ist die Seele, wie jede Monas, einfach, unteilbar und substantiell unveränderlich.

II. Verbindung zwischen Leib und Seele.

Es hat Leibniz zunächst Schwierigkeiten gemacht,

[73]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. I § 19. S. 107|108.
[74]) Gerh. V. N. Ess. I Ch. I. §. 4. S. 68, 72; vrgl. ebda §. 5. S. 75.
In der Gerh. Ausgabe der Werke LeibnizV. findet sich ein schweres Versehen im Drucke. Auf Seite 72, §. 26 springt Philalethes auf einmal zu den Aussagen über, die nur Theophilus zukommen können. Es steht: „S'il y a des verités innées, ne faut il pas qu'il y ait dans la suite", dann aber heisst es bis zum Ende des Abschnittes: „que la doctrine externe ne fait qu'exciter icy ce qui est en nous. Je conclus qu'un consentement assez general parmy les hommes est un indice, et non pas une demonstration d'un principe inné; mais que la preuve exacte et decisive de ces principes consiste à faire voire, que leur certitude ne vient que de ce qui est en nous. U. s f. Diese und weitere Sätze sind hier schlecht angebracht, sie müssen irrthümlich dorthin gekommen sein, und sollten in den Mund des Theoph. gelegt sein In dieser Ueberzeugung bestärken noch mehr die weiteren Zeilen:
„Je puis vous dire que quand ils ne seroient point connus, ils ne laisseroient pas d'estre innés, parcequ'on les reconnoist dès qu'on les a entendus". Diese Stelle citieren wir darum auch als eine Leibniz nicht aber Locke angehörige. Gesprungen ist auch von Seite 68 auf Seite 72 Diese und weitere nicht passende Sätze finden sich nicht unter den Druckfehlern und Berichtigungen angeführt. Richtig steht die Stelle bei Schaarschmidt in Kirchmanns Ph. Bibl. L VI. (Berlin 1893) p. 55.

der Erfahrung Rechnung zu tragen, die uns auf so überzeugende Weise über die gegenseitige Einwirkung zwischen Leib und Seele belehrt. Nachdem er aber einmal zu seiner Lehre vor der „prästabilirten Harmonie" gekommen war, versäumte er keine Gelegenheit, ihre Vorzüge zu preisen. Er bewahrte für diese Lehre eine fast naive Eingenommenheit sein Leben lang.[75]) Sie ist es, welche in der Erscheinungswelt sowohl das Vergangene mit dem Kommenden, wie das Anwesende mit dem Abwesenden verknüpft. Die erste Art der Verknüpfung eint die Zeiten und die zweite die Orte. Die letztere zeigt sich in der Einheit von Seele und Leib und überhaupt im Verkehr der wahrhaften Substanzen unter sich und mit den stofflichen Erscheinungen. Die Verknüpfung der Zeiten findet statt in der Vorausbildung der organischen Körper oder vielmehr aller Körper, da nach Leibniz überall eine Organisation besteht, wenn auch nicht alle Stoffe organische Körper bilden.[76])

Wahrhaft zutreffend und gelungen ist die bildliche Darstellung seiner Erwägung, dass unsere Vorstellungen aus rein mechanischen Gründen ganz und gar nicht erklärbar seien. Sie ist in neuerer Zeit wieder beliebt worden, und wird oft gegen den Materialismus in Anspruch genommen.[77]) Leibniz vergleicht den menschlichen Kopf, welchen man nach Belieben vergrössert denken soll, mit einer Mühle. In das Innere des Kopfes eintretend, würde man wohl beobachten können, wie ein Stück das andere treibt, aber niemals etwas, wodurch man sich eine Vorstellung erklären könnte.

Da Leibniz als Gegenstand seiner Angriffe nur ein plumper influxus physicus vorschwebte, welcher ihm allerdings unbegreiflich erscheinen musste, welcher auch zu seinem strengen Individualismus wenig gepasst haben

75) Gerh. IV. Extrait d'une Lett. S 500; ebda Addition à l'Explic. du system. S 572; fern. ebda Eclairiss. des diff. S. 518 U. a. a. O
76) Gerh. VI. Théod. I. Pref. S. 44.
77) Vgl. Paulsen Fr. Einl. in die Philos. IV. Aufl. S 87.

würde, so meinte er, jedwede Möglichkeit eines Einflusses der Seele auf den Körper und umgekehrt, also eine Wechselwirkung, grundsätzlich ablehnen zu müssen. Doch auch die Lehre vom stetigen, unmittelbaren Eingreifen Gottes, wie es der Occasionalismus oder wie es der Parallelismus der Cartesianer annahm, konnte ihm nicht zusagen. Lediglich sein eigener auf der Hypothese der praestabilirten Harmonie ruhender Parallelismus vermag, wie Leibniz behauptete, aus den rein natürlichen Thätigkeiten, „jede Art von Wunder" zu beseitigen, und „die Dinge ihren geregelten Gang in einer verständlichen Weise" gehen zu lassen.[79])

Bekannt ist die dreifache Möglichkeit, welche bei der Wechselwirkung von Leib und Seele angenommen werden kann. Leibniz veranschaulicht sie an zwei Uhren, welche vollkommen übereinstimmen: entweder weil sie mit einander in Verbindung stehen, oder weil sie beständig durch jemand nach einander regulirt werden, oder weil sie von einem Künstler zum Zwecke der Uebereinstimmung ein für allemal auf das vollkommenste angefertigt sind.

Aus dem Leibniz'schen System ergiebt sich, dass die Körper so thätig sind, als ob es, — das Unmögliche vorausgesetzt, — keine Seelen gäbe, andrerseits wirken die Seelen so, als wenn es keine Körper gäbe, beide sind aber so thätig, als ob ein thatsächlicher gegenseitiger Einfluss zwischen ihnen stattfände.[80]) Die Seelen wirken nach einer absichtlichen Finalität, die Körper nach der mechanischen Causalität, und trotzdem fallen sie zusammen.[81]) Demnach haben die Cartesianer, sagt Leibniz, sich stark geirrt, indem sie lehrten, dass

78) (Nic Malebranche, Geulinx.)
79) (Gerh. VI. Consid. sur l. Princ. de Vie, etc. S. 541.
80) (Gerh. VI. Monad. §. 18 S. 620. Vgl. noch seine Erläut. zur Hypoth. der präst. Harm.; fern. ebda V. N. Ess. Pref. S. 35.
81) (Gerh. VI Monad. §. 79 S. 620. Vgl. auch B. II Lettre à Arn. XXII. S. 116. L'un accompagne tousjours l'autre en vertu de la correspondance establie cy dessus, mais chacun a sa cause immediate chez soy.

die immateriellen Substanzen, wo nicht die Kraft, so doch wenigstens die Richtung und Bestimmung der Bewegung der Körper ändern.[82])

Diese prästabilirte Uebereinstimmung des Geistes und der Ereignisse der Dinge ausser ihm erklärt Leibniz noch auf andere Weise. Einerseits bringen die Gesetze, welche die Gedanken der Seele in der Ordnung der „Endzwecke" und nach der „Entwickelung der Vorstellungen" verknüpfen, Bilder hervor, welche sich mit den Einwirkungen der Körper auf unsere Organe begegnen. Andrerseits begegnen sich die Gesetze der Bewegung in der Ordnung der wirkenden Ursache mit den Gedanken der Seele und stimmen mit diesen derart überein, dass der Körper „genötigt" ist, zu der Zeit zu handeln, wo die Seele „es will".[83])

Es scheint fast, dass bei einer derartigen Auffassung der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele die sogenannten „freiwilligen" Bewegungen weder von unserem Willen erregt werden, noch irgend welche Gefühle in unserer Seele verursachen können. Dem gegenüber ist es in der zweiten Erläuterung scheinbar die Absicht Leibnizens, den vernünftigen Monaden ein besonderes Uebergewicht über die anderen zuzuschreiben, der Art, dass nur die Körpermonaden den vernünftigen angepasst sein sollen, wogegen diese letzteren frei über die Körpermonaden verfügen; was der Annahme ihrer gleichen gegenseitigen Anpassung widersprechen würde.

III. Haupt-Zustände der menschlichen Seele: a. Perception und Apperception.

Man nimmt gewöhnlich an, Leibniz sei der erste oder einer der ersten gewesen, welche die Vorstellung als Grundkraft der Seele nachdrücklich bezeichneten, aus ihr die Elemente des ganzen geistigen Lebens abzu-

[82]) Gerh. V. N. Ess. I. Ch. I. S. 64.

[83]) Gerh. VI. Théod. I. §. 62. S. 137. Ebda §. 66. S. 138|139. Dasselbe VII. Lettre à Clarke V. §. 92. S. 412. Dieu prévoyant ce que la cause libre feroit, a reglé d'abord sa machine, en sorte qu'elle ne puisse manquer de s'y accorder.

leiten versuchten, und deshalb mit der Theorie der Seelenvermögen brachen. Diese letztere Behauptung scheint jedoch nicht gehörig erwiesen zu sein. Denn es giebt in den Leibniz'schen Schriften Stellen, namentlich in den N. Essays, wo er der Frage nach den Seelenvermögen auszuweichen sucht, oder ihr doch keine genügende Beantwortung zu Teil werden lässt. Er sagt nämlich, dass es nicht nötig sei, sich in diese dornige Untersuchung zu vertiefen. Im Hintergrunde aber steht bei ihm die Meinung, dass nicht die Vermögen, sondern die Substanzen mittels der Vermögen wirken.[84]) Doch das Vorstellen im Allgemeinen als Wesen der Monade zu setzen und die dunklen, kleinen, unbewussten Wahrnehmungen, „petites perceptions" als metaphysisches Princip, abgeleitet aus dem ebenfalls metaphysischen Gesetze der Continuirlichkeit, aufzustellen, ist eine glückliche Erfindung Leibnizens, die gewiss jedes Vermögen entbehrlich macht. Die unbewussten Wahrnehmungen haben für sich das Gute, dass sie einen begreiflichen Erklärungsgrund für den Traum, die Erinnerung, die Ideenassociation, den Charakter u. s. w. abgeben konnten, und Herbart wundert sich mit Recht darüber, dass man diese Entdeckung Leibnizens nicht gehörig auszunützen wusste.[85])

[84]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 6. S. 160. Mais je ne pense pas qu' on ait besoin icy de decider cette question et de s'enfoncer dans ces épines . . . Cependant quand elles seroient des Estres réels et distincts, elles ne sauroient passer pour des Agens réels. Ce ne sont pas les facultés ou qualités, qui agissent, mais les Substances par les facultés.

[85]) Hartenstein: Herb. S. W. V. Psych. als W. I. § 19. S. 244. „So könnte ich mich einen Augenblick der Verwunderung hingeben, dass so treffliche Vorarbeiten, dennoch keine tüchtige Psychologie erzeugt haben!"

Der rein dogmatisch-metaphysische Ursprung des Satzes: l'âme pense toujours, meinen wir, war für lange Zeit etwas zu Wunderbares und demzufolge auch Unbrauchbares. Wäre der Satz durch psychologische Untersuchungen erschlossen, und durch erfahrungsmässige Einzelheiten aus dem Leben der menschlichen Seele gestützt worden, so würde er nicht so schnell in Vergessenheit geraten sein, dass sich selbst Wolff und Kant wieder genötigt sahen, die Einheit der Seele in Vermögen aufzulösen.

Lediglich die metaphysische Behauptung aufzustellen: dass es die dunkeln, kleinen Perceptionen seien, durch welche ich alle meine physischen wie auch psychischen Phaenomene, ja selbst die prästabil. Harmonie (vgl. „Vorrede" zu den N. Ess. S. 41—62) erklären könne, dürfte für den wissenschaftlichen Weiterbau kaum genügen.

Nun hat Leibniz den inneren Zusammenhang aller psychischen Erscheinungen in passender Weise dadurch zu begründen und zu wahren gesucht, dass er sie alle auf die „petites perceptions“ als auf ihre Elemente zurückführte.

Die Hauptthätigkeit der Seele ist also, wie schon dargelegt wurde, die Thätigkeit des Vorstellens. Die Vorstellungen bringt sie nicht nur aus und durch sich selbst, sondern auch von selbst hervor, nach einem inneren Princip ohne äussere Veranlassung. Insofern wäre sie, nämlich die Seele, eine absolute Ursache ihrer Zustände und Wirkungen.[86])

Das Vorstellen enthält stets eine Mehrheit der Vorstellungen in der Einheit, derart, dass in den Veränderungen des Bewusstseinsinhalts immer etwas wechselt und etwas bleibt.[87])

Die Perceptionen sind an und für sich Kräfte. Zu Folge der Einheit der Seele gehen sie Verbindungen ein. Aus unbewussten ganz dunklen Perceptionen, die wegen ihrer Kleinheit, Schnelligkeit oder zu grossen Anzahl für uns unbewusst bleiben, entstehen durch Associationen die „einfachen“ Empfindungen, Wahrnehmungen oder Vorstellungen.[88]) Einfache Vorstellungen, vielmehr Empfindungen, im eigentlichen Sinne, erkennt Leibniz somit nicht an: denn ein Ton, die Wärme, süss, sauer, grün, sind nach ihm noch weiter teilbar. Das Grüne entsteht aus der Mischung des Blauen und Gelben, das Geräusch

86) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. I. §§ 1, 2, S. 99|100.

87) Gerh. VI. Monad. §. 14. S. 608. L'état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose, que ce qu'on appelle la Perception.

88) Gerh. V. N. Ess. Pref. S. 46. f. Il'y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans reflexion, . . . parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distingnant à part — mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effect et de se faire sentir au moins confusement dans l'assemblage. Ebda B. V. Ch. XXI §. 3. S. 156. Les idées des qualités sensibles ne tiennent leur rang parmi les idées simples qu' à cause de nostre ignorance.

des Meeres aus dem Geräusch jeder Welle, u. s. f. Sie sind nur dem Anscheine nach einfach, weil sie dem Geiste keine Mittel bieten, in ihnen das Einzelne zu unterscheiden. Gleichwohl will auch Leibniz sie als einfache Vorstellungen (des idées simples) behandelt wissen.[89])

Die Perception begrenzt Leibniz schärfer, als bis dahin üblich war, um dann zu seinem Begriff der Apperception aufzusteigen. Locke sagte: „La perception est la première Faculté de l'âme qui est occupée de nos idées“. In der Wahrnehmung verhält sich der Geist gewöhnlich rein leidend, da er sich nicht dessen bewusst zu sein braucht, wessen er sich augenblicklich bewusst ist.[90]) Stimmt Leibniz auch Locke bei, so will er doch einen Unterschied zwischen perception und apperception festhalten. Die Wahrnehmung (Perception) sei nicht notwendiger Weise bewusst, während hingegen die Apperception stets mit dem Bewusstsein verbunden ist. Ein Geräusch, z. B., von dem wir eine Wahrnehmung haben, auf die wir aber nicht Acht geben, wird durch eine geringe Vermehrung fähig, in's Bewusstsein zu fallen. Wenn das, was vorherging, nicht auf die Seele gewirkt hätte, so würde die kleine Zugabe auch nicht gewirkt haben, auch nicht das Ganze. Andrerseits aber sagt Leibniz: „Je diray donc, que c'est Sensation lorsqu'on s'apperçoit d'un objet externe“.[91])

Aus dieser Gegenüberstellung zweier Definitionen ist ersichtlich, dass Leibniz hier zwei verschiedene psychologische Thatsachen vermengt.

Locke behauptete, der Geist sei rein receptiv im Aufnehmen einer äusseren Wahrnehmung. Damit wollte er nur constatiren, dass gewöhnlich und ursprünglich in der Wahrnehmung einfach Objecte als gegebene, nicht

89) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. II. S. 109. §. 1. Je consens pourtant volontiers, qu'on traite ces idées de simples, parcequ'au moins nostre apperception ne les divise point.

90) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. IX. § 1. S. 121.

91) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XIX. §. 1. S. 147,

aber als von uns gewusste angenommen werden. Leibniz aber zieht seinen metaphysischen Begriff von „unbewussten“ Wahrnehmungen herein, und hält ihm entgegen, es sei die Apperception so viel wie Bewusstsein im Gegensatze zum Unbewussten. Nachher aber hat Leibniz für den Begriff der Apperception eine ganz andere Auslegung. Sie, nämlich die Apperception, ist eine Wahrnehmung, bei der wir uns deutlich bewusst sind, nicht nur, dass Objecte gegeben, sondern auch, dass sie uns, den wahrnehmenden und denkenden Subjecten, gegeben sind.[92]) Nach dieser zweiten Auffassung kann dann Leibniz mit Recht behaupten, dass sowohl Tiere als Menschen, und in noch geringerem Masse selbst die Pflanzen Perceptionen haben. Dagegen finden sich Apperceptionen lediglich bei den Menschen und auch bei diesen nur gelegentlich.[93])

Unter zusammengesetzten Vorstellungen, (des idées complexes), versteht Leibniz Modi, Substanzen und Relationen. Die Eigenschaften der Dinge sind nur Modifikationen der Substanzen, und der Verstand fügt noch den Substanzen und Modis die Relationen

---

[92]) Da diese Frage für die vorliegende Abhandlung nicht weiter von Belang ist, wird hier auf sie nicht näher eingegangen. Nur sei erwähnt, dass Capesius' (Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz u. d. N. Hermannstadt, 1894) Behauptung, es finde die Apperception bei Leibniz nur im Gegensatze zu den unbewussten Vorstellungen ihre Berechtigung, nicht stichhaltig ist. Aber es kommt auch Leibnizens Auffassung der Apperzeption nicht im mindesten derjenigen der Herbartischen Psychologie gleich; und es erscheint als gesucht, wenn einige Herbartianer, wie Dr. K. Lange, (Ueber Apperzeption, V. Aufl. 1895. S. 82—86) sich bemühen, den Herbart'schen Begriff der Apperzeption auf Leibniz zurückzuführen. Vollends befremdlich ist es, wenn sogar unreservirt die Behauptung aufgestellt wird, es sei Herbart ein Nachfolger von Leibniz, indem der erstere „den Grundgedanken seiner Apperzeptionstheorie“ von Leibniz entnommen hätte. (Vgl. Joh. Barchudarian: Leibniz als Herbarts Vorgänger in der Psychologie, S 41|42).

[93]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. IX § 4. S. 121/122. J'aimerois mieux distinguer entre perception et entre s'appercevoir. Fern. ebda VI., Princ. de la Nat. et de la Grace §. 4 S. 600. Il est bon de faire distinction entre la Perception (qui est l'état interieur de la Monade representant les choses externes,) et l'Apperception qui est la Conscience, ou la connoissance reflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame.

hinzu.[94]) Zu dieser Einteilung bemerkt Leibniz: „Ils'en suit plus qu'on ne pense“. Die einfachen Modi sind die des Raumes, der Zeit, der Zahl und noch andere, welche angeblich aus einfachen Vorstellungen gebildet werden.[95])

Sowohl einfache als zusammengesetzte Vorstellungen können nach Leibniz klar oder deutlich erfasst werden. Die klaren Vorstellungen (des idées claires) sind wieder entweder klar und doch verworren (confuses) oder klar und deutlich (distinctes). Klar und doch verworren sind die Vorstellungen, wenn sie in ihren Verbindungen klar und von anderen unterscheidbar, aber in sich, nach ihren Teilen oder Merkmalen, nicht erkennbar sind, z. B. Gerüche, Farben, Wärme, ja selbst alle Vorstellungen der sinnlichen Dinge. Klar und deutlich sind diejenigen Vorstellungen, welche auch in sich, das heisst, ihren Merkmalen nach, erkennbar sind. Unterscheidet man die einzelnen Vorstellungen nicht von einander, so sind sie dunkel, (obscures.)[96])

Wahrnehmungen und Vorstellungen samt ihren weiteren Verbindungen, die sich zum bewussten Zustande der Seele erhoben haben, gehen nachher nie gänzlich verloren, sie werden nur verdunkelt, das heisst, sie fallen wieder in ihren unbewussten Zustand zurück und mischen sich weiter auf verworrene Weise mit anderen Vorstellungen oder kommen gelegentlich wieder klar und deutlich in's Bewusstsein. Nichts geht vollkommen verloren, und die Seele ist nie ohne alles Vor-

---

[94]) Die Relationen sind wieder entweder Beziehungen des Vergleichens oder des Zusammenhanges Die ersten betreffen Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung bezüglich der Aehnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit u. s w. Die anderen beziehen sich auf irgend eine Verknüpfung, wie die der Ursache und Wirkung, des Ganzen und der Teile, der Lage, Ordnung u. s f. Gerh. V. N Ess. II. Ch. XI. §. 4 S. 129.

[95]) Ebda §§ 1—7. S. 131—133.

[96]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXIX. §. 2. S. 236. Je crois que nous n'en avons gueres de parfaitement claires sur les choses sensibles. Fern. ebda §. 4. S. 237. Vrgl. auch Gerh. IV. Medit. de cognit. ver. et ideis, S. 25.

stellen.[97]) In diesem Sinne meinte Leibniz wohl sagen zu müssen: „L'âme de l'homme pense toujours". Wesentliches über das Vorstellungsvermögen, was uns als weitere psychologische Grundlage für die vorliegende Frage nach der Willensfreiheit dienen könnte, findet sich bei Leibniz kaum, ausser in gelegentlich hingeworfenen geistreichen Betrachtungen. Zum Aufbau eines Systems eignen sich diese Aperçüs nicht, — woran die Vieldeutigkeit einer unklaren Terminologie und die verschiedene Aufzeichnungszeit der Einzelbetrachtungen viel Schuld hat.

b. Gefühle.

Ahnlich steht es mit dem, was Leibniz über die Gefühle äussert. Denn ein besonderes Gefühlsvermögen nimmt Leibniz so wenig an, wie die gesamte Philosophie seiner Zeit bis herauf zu Tetens und Sulzer. Die Gefühle sind nach ihm nicht abgeleitete Seelenzustände, sondern gar oft identificirt er sie mit Perceptionen selbst. Gefühle sollen verworrene Complexe der Vorstellungen sein, die in mehr oder weniger deutliche Vorstellungen zerlegt oder aufgelöst werden können. Darnach wären die Gefühle eigentlich unentwickelte Vorstellungen. „Mais j'ai déjà repondu", sagt Leibniz, „que tout sentiment est la perception d'une verité et que le sentiment naturel l'est d'une veritée innée, mais bien souvent confuse, comme sont les experiences des sens externes".[98]) Hingegen giebt Leibniz stellenweise an: wie die Körperempfindungen stets von Gefühlen begleitet seien, so gäbe es auch keine Perceptionen, die für die Seele gleichgiltig wären, nur sei die Wirkung derartiger Gefühle nicht immer merkbar, und man könnte sie schlechterdings geringe „unbewusste Gefühle" nennen.

[97]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. I. § 9. S. 101. Une Substance qui sera une fois en action, le sera tousjours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d' autres nouvelles.

[98]) Gerh. V. N. Ess. I. Ch. II. §. 9. S. 86.

Freilich darf man sie Gefühle erst dann nennen, wenn ihre Wirkung merkbar wird. Das Wesen der Gefühle (Lust und Schmerz) bestünde sonach für Leibniz in einer merkbaren Förderung oder Hemmung des Seelenlebens.[99])

Lust ist ein Gefühl der Vollkommenheit, Unlust (Schmerz) das der Unvollkommenheit. Und Glück ist nichts Anderes, als eine beständige Lust,[100]) folglich die Emfindung einer beständigen Vollkommenheit.[101])

Unter die Gefühle fällt auch die Wertschätzung des Guten. Was uns als angenehm oder nützlich erscheint, ist das Gute; und das Ehrbare (l'honnête) besteht in einer Lust des Geistes (plaisir d'ésprit). Hoffnung und Furcht, Liebe und Affekte, aber — auch Unruhe, Verlangen, Wunsch und Leidenschaften werden samt und sonders in einem Kapitel, dem von den Gefühlen, erläutert und erledigt.

Liebe ist jenes Gefühl der Lust, welches wir empfinden am Wohlergehen der anderen geliebten Personen, deren Glück und Vollkommenheit zugleich das unsrige ausmacht. Es ist, bemerkt Leibniz treffend, sage man was man wolle, rein unmöglich, sich von seinem eigenen Wohlsein loszulösen.[102])

Leidenschaften sind Strebungen, oder vielmehr Modificationen von Strebungen, die aus der Meinung oder dem Gefühl stammen und von Lust oder Unlust begleitet sind.

Verzweiflung kann auch als Leidenschaft aufgefasst werden. Dann wird sie nach Leibniz ebenfalls eine

[99]) Gerh V. N. Ess. II. §. 1. S. 149. Je crois qu'il n'y a point de perceptions, qui nous soyent tout à fait indifferentes, mais c'est assés que leur effect ne soit point notable pourqu'on les puisse appeller ainsi, car le plaisir ou la douleur paroist consister dans une aide ou dans un empechement notable.

[100]) Gerh. V N. Ess. I. Ch. II. §. 3. S. 82.

[101]) Vrgl auch Volkmann: Lehrbuch d. Psych II. T. S. 302. Leibniz nimmt Lust und Unlust als Gefühle der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und legt beiden die Perceptionen zu Grunde.

[102]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XX. §§. 4, 5. S. 149, 150.

Art Strebung und zwar starker Strebung sein, die sich auf einmal aufgehalten findet, was dann einen heftigen Kampf und viel Unlust verursacht.[103])

Aus seiner Darlegung der Gefühle kann man in der That nicht klar entnehmen, ob er das Streben als von Gefühlen abhängig annimmt, oder ob er die Gefühle erst aus dem Streben entstehen lässt. Es hat den Anschein, dass bei ihm beide Gedanken unvermittelt neben einander hergehen.[104])

Trotz der Ausführlichkeit, mit welcher Leibniz in seinen Schriften, namentlich im II. und III. Teile der Théod. und im II. 73. Chap. XXI. der Nouv. Ess., das Problem der Willensfreiheit wiederholt zur Darstellung bringt, kann sich der Betrachter doch nicht verhehlen, dass Leibniz, abgesehen von guten, psychologischen Einzelbemerkungen, den metaphysischen Standpunkt selten verlässt. Die Folge davon ist, dass ein Bearbeiter seiner Philosophie oft den Leibnizischen Faden verliert im Gewirre der von unserem Philosophen eingestreuten fremden Gedanken.

c. Tendence, Appetition und Volition.

Diejenige Thätigkeit des inneren Princips, welche die Veränderungen, d. h. den Uebergang von einer Vorstellung zur anderen, in den Seelenmonaden bewirkt, nennt

[103]) Ebda, II. Ch. §§ 9, 11. S. 154.

[104]) Vrgl diesbezüglich namentlich: Scharschmidt, V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 35 S. 171, 172. Fern. ebda Ch. XX §. 6 S. 151. „Wenn das Wort Unbehagen=Uneasiness eine merkliche Unlust oder einen wirklichen Schmerz (Unlust) bezeichnen sollte, so würde es mit „Unbehagen" nicht gleichbedeutend sein. (cf. Gerh. V. 150) Denn in dem Unbehagen oder im Verlangen an sich ist eher eine Anlage und eine Vorbereitung zum Schmerze. Allerdings unterscheidet sich diese Empfindung mitunter von der in der Unlust vorhandenen Empfindung nur durch das Weniger gegen das Mehr; daher möchte ich den Antrieb des Verlangens als die Anfänge oder Elemente der Unlust, oder so zu sagen als halbe, geringe, ja unbewusste Schmerzen bezeichnet wissen. Aus ihnen entsteht durch Anhäufung endlich eine merkbare, wirkliche Lust oder Unlust; ganz wie die Empfindung der Wärme oder des Lichtes aus einer Menge von kleinen Bewegungen erfolgt". Es ist ersichtlich, dass Leibniz Gefühle und Streben nicht gehörig auseinander zu halten versteht. Vgl. ebda auch § 36. S. 173.

Leibniz: Streben (tendence, conatus), Begehren (appetition) und Wollen (volition.)[105])

Hier erhebt sich eine Reihe von Fragen, deren Beantwortung im folgendem gegeben werden soll. Es fragt sich nämlich:

Wann, unter welchen Umständen, regt sich das Streben in der menschlichen Seele?

Wann wird das Streben als Begehren betrachtet?

Wie wird aus dem Begehren ein Wollen?

Wie entwickelt sich die einzelne Wollung bis zur Willensbestimmung und Handlung?

Bekommt man die Regungen des Wollens unmittelbar je in seine Gewalt? —

Jede Monade beharrt im Streben, wenngleich nicht eine jede und auch nicht eine und dieselbe immer davon ein Bewusstsein hat. Denn wäre die Monade irgend einmal in einer völligen Ruhe, also ohne ein Streben, so könnte sie sich nicht zum jeweiligen merkbaren Verlangen und Begehren, nicht — bei den vernünftigen Seelen — bis zum möglichst deutlichen, selbstbewussten Wollen emporarbeiten. Es wäre zunächst gegen das Gesetz der Stetigkeit, wenn die Monade sprungweise aus Unthätigkeit zur Thätigkeit gelangen würde.[106]) Ferner ist das Streben (das bestimmte Streben, das Streben zum Etwas) das Wesen der Substanz als Kraft. Kein leeres Vermögen zur Thätigkeit giebt es, wie auch das Vorstellen der Monade kein leeres Vorstellungsvermögen,[107]) sondern immer ein bestimmtes, determinirtes Wahrnehmen oder Vorstellen ist. Die Mo-

[105]) (Gerh. VI Monad. §. 15. S. 608. Fern. ebda Princ. de la Nat. et de la Grace, §. 2. S. 598. Appetitions (c'est à dire, ses tendences d'une perception à l autre) qui sont les principes du changement.

[106]) (Gerh. N. Ess. Pref. S 49. „Nichts geschieht auf einen Schlag, und es ist einer meiner wichtigen und entscheidensten Grundsätze, dass die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe dies das Continuitätsgesetz genannt", sagt Leibniz.

[107]) Leere Vermögen sind nach Leibniz Fictionen, Phantasiegebilde der Philosophen, die aus ihren unvollständigen Begriffen herstammen Gerh V. N Ess Pref. S. 50.

nade stellt stets Etwas vor: von dem tiefsten Unbewusstsein bis zum möglichst deutlichen, selbstbewussten Erkennen. Diesen ununterbrochenen Uebergang von einer Vorstellung zu der anderen vermag folgerichtig nur ein ununterbrochenes Streben zu bewirken.

Die Seele denkt immer, folglich muss sie auch immer streben. Die Bestimmtheit des Strebens ist aber sein Inhalt, und dieser Inhalt ist der Gegenstand des jeweiligen Wahrnehmens oder Vorstellens.

Also kann man nach Leibniz wohl nicht fragen, wann sich ein Streben in der Seele einstellt. Die Seele erstrebt etwas fort und fort ohne Unterbrechung von allem Anfang an.

Uebrigens macht sich der Erfolg des beständigen unbewussten Strebens in unserem Seelenleben nach und nach auch bemerkbar. Zunächst entsteht ein gewisses Unbehagen (engl. uneasiness oder fr. inquiétude) oder wie Leibniz passend sagt, eine prickelnde „Unruhe“.[108]) Diese Unruhe oder das Unbehagen erwächst aus kleinen, unmerklichen Erregungen, die uns beständig in Atem erhalten, dergestalt, dass wir oft nicht wissen, was uns fehlt. Diese Antriebe, als verworrene Bestimmungen, sind unmerkliche Auslösungen des aufgehaltenen Strebens, die uns vorwärts treiben, und hinreichen, den Willen zu erregen. Sie sind gleichsam Federn, die sich abzuspannen suchen und dabei unsere Lebensmaschine im Gange erhalten.[109]) Daher sind wir, wie Leibniz behauptet, im Grunde nie gleichgültig; selbst dann nicht, wenn wir es am meisten zu sein meinen, z. B. wenn wir mit dem linken oder dem rechten Fuss aus dem Zimmer austreten. Denn die von uns ergriffene Entscheidung kommt von jenen unmerklichen, aus den Wirkungen

[108]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch XX. § 6. S. 153. On appelle „Unruhe“ en Allemand, c'est à dire inquietude, le balancer d'un horloge. Fern. ebda Pref. S. 48.

[109]) Ebda Ch. XX. §. 6 S 152|153.

der Gegenstände und des Innern unseres Körpers gemischten, Entschlüssen her, wonach wir es leichter finden, mit dem einem als mit dem anderen Fuss auszuschreiten.

Somit kommt die Lehre Leibnizens von den geringen, unbewussten Wahrnehmungen (petites perceptions) im Gegensatze zu den bewussten und selbstbewussten auch hier zur Geltung.

Aus dem Streben, das — als Princip der Veränderungen — jeder Substanz innewohnt, ergiebt sich nach und nach durch graduelle Auffassung seiner jeweiligen Bestimmungen: Unruhe, Verlangen, Instinkt, Begehren, Neigung, Wollen und Leidenschaft.

Aus Unbehagen oder Unruhe entwickelt sich zunächst das „Verlangen“. „Man kann sagen“, behauptet Leibniz, „dass überall, wo Verlangen ist, auch Unruhe sei; aber das Gegenteil ist nicht immer wahr, weil man oft Unruhe hat, ohne zu wissen, was man will. In diesem Falle ist das Verlangen noch nicht fertig“.[110]) Verlangen ist also bewusstes, aber unvollständiges Wollen.

Verlangen und Begehren (auch Instinkt und Neigung) hält Leibniz noch nicht gehörig auseinander. Er sagt: „Die aus unmerklichen Perceptionen entspringenden Anstrengungen mag ich lieber Begehrungen (appetitions) nennen“.[111]) „Diese schwachen oder starken Begehrungen nennt man in den Schulen motus primo primi. Sie sind in Wahrheit die ersten Schritte, welche

[110]) Gerh. V. N. Ess II. Ch. XXI. §. 39. S. 178. Vrgl. ebda auch §. 30. S. 169. „Das Verlangen ist eine Art von Willensneigung in Hinblick auf das volle Wollen. Man möchte z. B. wollen, wenn man nicht ein viel grösseres Uebel zu fürchten oder ein grösseres Gut zu hoffen hätte. Diese Art des Willens nennt man Velleität, insofern sie eine gewisse Unvollkommenheit oder Ohnmacht in sich schliesst“.

[111]) Ebda Ch. XXI. §. 5. p. 158. Il y a encore des efforts qui resultent des perceptions insensibles, dont on ne s'apperçoit pas, que j'aime mieux appeller appetitions que volitions, (quoyqu' il y ait aussi des appetitions apperceptibles).

uns die Natur nicht sowohl auf das Glück, als auf die Lust zu — thun lässt.[112])

Erfahrung und Vernunft, erläutert Leibniz weiter, lehren uns jene Bestrebungen regeln und mässigen, damit sie zum Glück führen mögen; und dadurch wird das Begehren zum Wollen.

Selbstbewusstes und vernünftiges Begehren ist Wollen. „Denn freiwillige Handlungen nennt man nur solche, deren man sich bewusst sein kann, und auf welche unsere Reflexion bei der Erwägung dessen, was gut und schlecht ist, zu verfallen vermag.[113])

In den N. Ess. lässt Leibniz seinen Gegner meinen, es sei ratsam, bevor man sich in Untersuchung der Accidenzen eines Wesens einliesse, zunächst eine Definition über das Wesen des Willens selbst (wenn dies auch nicht möglich sei) aufzustellen. Die Definition des Willens lautete bei Locke, der Wille (Volonté) sei eine Macht, gewisse Handlungen unserer Seele und gewisse Bewegungen unseres Körpers anzufangen oder nicht anzufangen, fortzusetzen oder abzubrechen, einfach durch einen Gedanken oder eine Wahl unseres Geistes, der bestimme und befehle, dass solch' eine besondere Handlung geschehe oder nicht geschehe. Die thatsächliche Ausübung dieser Macht sei ein Wollen (Volition.) Das Abbrechen oder Hervorbringen solch' einer Handlung sei „freiwillig" (volontaire), und eine Handlung, die ihre Ursache nicht in dem Willen hat, sei eine „unfreiwillige" oder willenlose Handlung, involontaire.[114])

Leibniz bemerkt darauf: „Je trouve tout cela fort bon et juste"; ober trotzdem giebt er eine andere Beschreibung des Wollens, ohne dass er auf die unbedingte Freiheit eingeht, von der Locke so deutlich gesprochen hat.

„Ich möchte sagen", meint Leibniz, „dass das Wollen

112) Ebda, §. 36. S. 175.
113) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 5. S. 158|159.
114) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXI §. 5. S. 158.

die Anstrengung oder Strebung (conatus) ist, auf das, was man für gut hält, loszugehen und sich von dem zu entfernen, was man für schlimm hält, so dass diese Strebung unmittelbar aus dem Bewusstsein, welches man von ihr hat, folgt. Das Corollarium dieser Definition ist der berühmte Grundsatz, dass aus dem Wollen und Können zusammengenommen die Handlung folgt; da aus jeder Strebung die Handlung folgt, wenn sie kein Hindernis findet".[115]) Aus diesem Wollen folgen nicht allein die inneren Willenshandlungen unseres Geistes, sondern auch die Willensbewegungen unseres Körpers.

Was den Entwicklungsgang der einzelnen Wollung betrifft, so unterscheidet Leibniz bald zwei bald drei Stufen in jedem Willensprozess, die er mit den Scholastikern als „vorhergehenden" und „nachfolgenden" (beziehungsw. als ursprünglichen, mittleren und entscheidenden) Willen bezeichnet. Die erste Stufe, mithin der „vorhergehende Wille", würde dem Erwägen und der Wahl, mit einem Worte, etwa der Ueberlegung, gleichkommen. Sie betrifft das Abwägen sowohl der Mittel als der Zwecke der einzelnen Wollungen. Die zweite Entwicklungsstufe, der „nachfolgende Wille", käme dem Willensentschluss gleich und würde das Ergebnis der Wahl sein.

Zur Bildung eines vollkommenen Willensactes, erläutert dann Leibniz, gehören allemal mehrere Wahrnehmungen und Neigungen, aus deren Kampf er als Resultat hervorgeht. Es giebt unter jenen Ursachen solche, die „für sich" nicht wahrzunehmen sind, und deren Zusammenwirken eine Unruhe erzeugt, die uns, ohne dass man den Grund davon gewahr wird, vorwärts treibt. Mehrere von ihnen zusammengenommen lenken uns alsdann auf einen Gegenstand

115) Gerh. ebda: „Du vouloir et pouvoir joints ensemble, suit l'action, puisque de toute tendance suit l'action lorsqu'elle n'est point empechée.

oder entfernen uns von ihm. Das ist dann Verlangen oder Abscheu (Leibniz sagt Furcht), die auch von einer „Unruhe“ begleitet ist, aber niemals bis zu Lust und Unlust steigt. Endlich giebt es Antriebe, die von Lust und Schmerz thatsächlich begleitet sind. — Alle diese Wahrnehmungen sind entweder neue sinnliche Empfindungen oder Phantasiebilder, welche eine frühere sinnliche Empfindung zurückgelassen hat, und die mit Erinnerung verbunden sind oder nicht. Indem diese die Reize erneuern, welche eben diese Bilder bei jenen früheren sinnlichen Empfindungen hatten, erneuern sie nach Massgabe der Lebendigkeit der Einbildungskraft die alten Eindrücke. Und endlich folgt aus allen diesen Antrieben jene durchschlagende Kraftanstrengung, welche den vollen Willen ausmacht.[116])

Leibniz äussert sich über diesen Willensprozess auch in seiner Théod. an mehreren Stellen, z. B.: „Es muss die Natur des Willlens zunächst erklärt werden, welcher seine Grade hat. Dans le sens general, on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme.[117]) Dieser Wille heisst der vorhergehende, wenn er in seiner Besonderheit ein Gut für sich nach dessen Güte betrachtet“. Dieser Wille geht nicht bis zur letzten Anstrengung, ad summum conatum. „Der ganze und untrügliche Erfolg gehört nur dem nachfolgenden Willen. Dieser ist der volle Wille, und für ihn gilt die Regel, dass man immer das thun wird, was man kann. Nur ergiebt sich dieser schliessliche und entscheidende Wille aus dem Streite aller vorgängigen Willen“.[118])

---

116) Gerh. V. N. Ess II. Ch. XXI. §. 39. S. 178.
117) Gerh. VI. Théod. I. §. 22. S. 115|116.
118) Gerh. VI. Théod. II. §. 119. S. 170. La volonté antecedente primitive a pour objet chaque bien et chaque mal en soy, detaché de toute

2. Freiheit der menschlichen Willenshandlungen.

Ueber die Natur der Freiheit führt uns Leibniz wie gewöhnlich ältere Begriffe vor, die meistenteils von Aristoteles herstammen, aber von den Scholastikern bearbeitet sind. Solche Begriffe vermag er oft nicht derart scharf zu formuliren, dass durch sie Klarheit geschaffen würde. Vergl. auch Seite, Schluss.

Die wesentlichen Merkmale, oder wie Leibniz sagt, die „Bedingungen der Freiheit des menschlichen Willens“ sind: Freiwilligkeit, Einsicht und Zufälligkeit.

Unter Freiwilligkeit oder Selbstthätigkeit (Spontaneität) versteht Leibniz das Vermögen der Seele, aus sich und von sich selbst Veränderungen ihrer Vorstellungen hervorzubringen im Sinne des Aristotelischen Spruchs: Spontaneum est, cujus principium est in agente. In dieser Art sind auch die Tiere frei, ja auch die auf der Ebene rollende Kugel. Aber freiwillig wirken sie nicht. Denn, fügt Leibniz hinzu: „Schon Aristoteles hat gut bemerkt, dass um die Handlungen freiwillig zu nennen, wir nicht allein verlangen, dass sie spontan, sondern auch, dass sie überlegt seien“.[119])

Folglich gelangen die vernünftigen Substanzen zu einer gewissen Herrschaft über ihre Willensbestimmungen durch ihr höheres Erkenntnisvermögen und durch die daraus entspringende:

Einsicht der Zweckmässigkeit und moralischen Beschaffenheit ihrer Handlungen. In der Vollkommenheit der Erkenntnis, des Wissens bestehe die Freiheit. „Wir können sagen, dass wir von der

---

combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal: la volonté moyenne va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal: mais la volonté finale et decisive resulte de la consideration de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans nostre deliberation, elle resulte d'une combinaison totale. Fern. ebda Causa Dei, §. 24. S 442 U. a. a. O.

119) Gerh. VI. Théod. II. §. 65. S. 138. Ferner ebda III. §§. 290, 301. S. 289, 296 Vergl. auch Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 9. S. 161.

Sklaverei befreit sind, so weit wir mit einem deutlichen Wissen handeln".[120]) Dagegen unterliegt der unvollkommene und der leidenschaftliche Mensch einem inneren Hindernisse oder Zwange. Diesbezüglich sagten die Stoiker, dass der Weise allein frei sei.[121])

Die Zufälligkeit schliesslich ist ein Merkmal der Freiheit, insofern die Willenshandlungen nicht auf der logischen oder metaphysischen Notwendigkeit beruhen, sondern auf der moralischen, die nicht unbedingt zwingend sein sollte.[122])

Auf diese Merkmale der praktischen Freiheit sei erst jetzt und hier eingegangen, durch ihre Erläuterung sei der wahre Begriff der Leibniz'schen Lehre bestimmt und hervorgehoben!

Der sogenannte metaphysische Begriff bedeutete für Leibniz ein ursprüngliches Dasein und ein Handeln von innen heraus, aus eigener Kraft und nach eigenen Gesetzen, — unabhängig von irgendeiner äusseren Nötigung. Dieser Begriff bezeichnet zugleich eine absolute oder unbedingte Ursache alles Seins und Werdens.

Nun lässt sich aber aus dieser Definition bisher nicht entnehmen, ob die absolute Ursache auch eine freie sei. Sie kann nämlich als eine derartige absolute gedacht werden, dass sie wohl zufolge ihrer eigenen inneren Natur wirkt, aber wirken muss, und stets nur in einer und zwar bestimmten Weise zu wirken vermag. Fasst man die absolute Ursache nach dieser Auslegung, so ist sie eine notwendige absolute Ursache. Man

[120]) Gerh. VI. Théod. III. §. 289. S. 288|289.

[121]) Gerh. V. N. Ess. VI. Ch. XXI. §. 8. S. 160.

[122]) Gerh. VI. Théod. III §. 288. S. 288. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les Ecoles Theologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la deliberation, dans la spontaneité avec laquelle nous nous determinons, et dans la contingence, c'est à dire dans l'exclusion de la necessité logique ou metaphysique. Vrgl. ebda Causa Dei §§. 23-29 S. 442-444. Desgl. Théod. I. §. 80. S. 145. U. a. a. O.

kann sie aber auch als derartige denken, dass sie wirken und nicht wirken, dass sie in einer oder auch in einer anderen Weise sich zu äussern vermag. Dann ist die absolute Ursache auch eine freie absolute Ursache. Sie involvirt sodann eine freie Wahl.

Leibniz meinte, die absolute Ursache des Seins und Werdens, also Gott, habe die Eigenschaften des höchsten Verstandes und des reinsten, höchsten Willens. Als schöpferisch-thätige Kraft (auch nach aussen hin) muss die absolute Ursache wirken oder handeln (darin zeigt sich der Wille), und als allwissender Verstand erkennt sie, was das Beste ist, und wird demnach auch genötigt, nur das Beste zu verwirklichen, (darin zeigt sich die Weisheit und die höchste Güte). Nun waren aber viele Möglichkeiten[123]) der Welten vorhanden. Um die beste Zusammensetzung des Ganzen zu verwirklichen, wählte Gott die passendsten zwischen den durch ursprüngliche Beschränktheiten bedingten Substanzen.[124])

Wenn somit die absolute Ursache an das Wählen und das Princip des Besten gebunden ist, so ergiebt sich von selbst, dass die menschliche Freiheit noch mehr bedingt, beengt und auf das Wählen angewiesen sein wird.

Es ist nun eine nur billige und gerechtfertigte Forderung, dass die Consequenzen des Systems verfolgt werden. An der metaphysischen Freiheit muss auch die praktische begründet sein, oder umgekehrt, auf der praktischen die metaphysische.

Der menschliche Wille, d. h. die vernünftige Seele ist metaphysisch wohl „freiwillig" (spontan), wie Leibniz sagt, insofern auch die menschliche Seele nur von innen und nicht von aussen bestimmt wird. Das ist richtig.

[123]) Gerh. VI. Causa Dei, §. 21. S. 422.

[124]) Allerdings springt hier von selbst der Widerspruch zwischen der unbeschränkten Allwissenheit Gottes und der Wahl in's Auge. Denn man ist gar nicht genötigt zu wählen, sobald man jeden Moment weiss, was das Beste ist. Daher kann das Wählen und somit auch die Freiheit der Wahl auf die absolute unbeschränkte Ursache, Gott, nicht angewendet werden.

Der Wille ist aber psychologisch bestimmt, determinirt, schon dadurch, dass bei ihm die Wahl des Besten in Anwendung kommt, während er doch das Beste nicht zu erkennen vermag. Ferner aber ist er nur ein Glied des Weltganzen und ist beschränkt durch seine individuelle Stellung in diesem Ganzen. In dieses Ganze darf er unmöglich — seine freiwilligen Handlungen bestimmend und störend — einwirken, denn auf dem Zusammenhang des Weltganzen beruht die prästabilirte Harmonie, die der menschliche Wille durch eine einzige unvorgesehene That umzustürzen vermöchte.

Da der Mensch ein allseitig beschränktes, aber auch mit einem Wissen begabtes Wesen ist, so ist er genötigt, zwischen zwei oder mehreren gegebenen Möglichkeiten zu — wählen. Wäre er allwissend, so würde er in jedem Moment das Beste wahrnehmen und auch demnach handeln. Nun ist er aber nur hie und da im Stande, sich zum möglichen, deutlichen Wahrnehmen des Besten emporzuarbeiten. Er muss also erwägen, um zur Einsicht des Besten zu gelangen.

Erwägen und Einsicht ist demnach auch Bestimmtheit oder Determinirtheit. Umsomehr ist das der Fall, da die Wahrnehmungen und Gedanken den Inhalt des Willens ausmachen, indem der Wille die Verdeutlichung oder Verwirklichung des vorgestellten Gegenstandes begehrt und verfolgt. So ist die Frage nach der Einsicht gleich der Frage danach, ob die Seele den Lauf ihrer Vorstellungen willkürlich hervorzubringen vermag. Allein Leibniz bekennt unumwunden, dass wir unsere Wahrnehmungen nicht bilden, weil wir es wollen: „sie bilden sich vielmehr in uns, durch uns; aber nicht in Folge unseres Wollens, sondern zufolge unserer Natur und der Natur der Dinge".[125]) Dies ist zugleich die Antwort auf die Frage, ob die Seele ihre Regungen des Begehrens un-

[125]) Gerh. VI. Théod. III. §. 403. S. 356.

mittelbar je in ihre Macht bekommen kann. Sie kann es nicht, weil sie den Inhalt ihrer Begehrungen nicht unmittelbar bestimmen kann.

Eine freie, das heisst eine leere, Ursache erkennt Leibniz nach seinem System — gar nicht an. Folgerichtig kann er auch keine freie Wahl zugeben.

Man wählt zwischen zwei oder mehreren gegebenen Möglichkeiten als Motiven (Impulsen) zum Wollen. Aber die Wahl, behauptet Leibniz, fällt ohne Ausnahme nur auf dasjenige Glied der Alternative, welches uns am stärksten ergreift. „Le parti vers lequel la volonté est la plus inclinée ne manque jamais d'être pris.[126]) Freilich ist kein Antrieb „an sich" stärker oder schwächer, sondern wir werden nur je nach der Beschaffenheit unseres ganzen Seelenlebens empfänglicher für den einen — sagen wir für den sinnlichen, — oder für den anderen — sagen wir für den vernünftigen — Antrieb. Der siegende Antrieb heisst sodann der „stärkste". Daher sagt auch Leibniz: „Da dass Resultat des Abwägens die schliessliche Entscheidung ergiebt, so kann es, — glaube ich, — geschehen, dass die stärkste Unruhe nicht das Uebergewicht erhält, denn wenn sie einer jeden der entgegengesetzten Strebungen einzeln auch überlegen wäre, so können doch die übrigen miteinander verbunden den Ausschlag geben. Der Geist kann sogar des Kunstgriffs der Dichotomien sich bedienen, . ." wohlweislich aber bemerkt Leibniz dazu: „Allerdings muss dafür schon im voraus gesorgt werden, denn im Augenblick des Kampfes ist es nicht mehr Zeit, diese Kunstgriffe anzuwenden. Alles was sich dann im Inneren meldet, drückt auf die Wage und trägt dazu bei, eine Richtung zu bilden, die beinahe wie in der Mechanik eine zusammengesetzte ist".[127])

[126]) Gerh. VI. Théod. II. §. 43. S. 127. Ebenso B. III. Lett. à Coste. S. 401. Le choix suit la plus grande inclination. Fern. B. VII. Lett. à Cl. §. 4. S. 389. U. a. a. O.

[127]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 40. S. 178|179.

Da aber die Seele nie im Voraus wissen kann, welcher Richtung sie folgen wird und folgen muss, so ist sie in jedem Falle gezwungen, zwischen zwei oder mehreren gegebenen Möglichkeiten zu wählen.

Unsere Wahl beruht demnach auf unserer Beschränktheit hinsichtlich des Wissens von allen zusammenwirkenden Ursachen, und ein Geist, der sowohl die Beschaffenheit unserer Seele als auch den Zusammenhang des Weltganzen am deutlichsten, adäquat erkennt, würde stets und im Voraus aussagen können, welchen Entschluss wir bei jeder Gelegenheit fassen müssten.

Mit dieser Auslegung stimmt dann überein, auch was Leibniz im Folgenden behauptet:

„Wenn wir auch nicht immer die Ursache erkennen, welche uns bestimmt oder um deretwillen wir uns bestimmen, so ist der Grund davon, dass wir ebenso wenig fähig sind, uns des ganzen Spieles unseres Geistes und unserer meist unvernehmlichen und verworrenen Gedanken bewusst zu werden, als wir den ganzen Mechanismus, welchen die Natur in unserem Körper spielen lässt, erkennen können. Wenn man daher unter der Notwendigkeit die feste Bestimmtheit des Menschen verstände, welche durch eine vollkommene Erkenntnis aller Umstände von dem, was in und ausser dem Menschen vorgeht, einen vollkommenen Geist zur Entscheidung bringen könnte, so würde jeder freie Akt ein notwendiger sein, da die Gedanken sicherlich ebenso gut, wie die von ihnen dargestellten Bewegungen bestimmt werden“.[128])

Nach dieser Erörterung des Begriffes der praktischen Freiheit, als einer, wie uns scheinen will, berechtigten Schlussfolgerung der Leibniz'schen Philosophie scheint es aber, dass wir nur eine subjektive (Schein)-Freiheit, oder was dasselbe bedeutet, gar keine Freiheit haben,

[128]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 13. S. 164.

vielmehr überall die strengste Determinirtheit antreffen. Demnach müsste auch unsere moralische Verantwortlichkeit fallen.

Allerdings löst Leibniz die dargelegte Frage nach der Freiheit nicht unmittelbar durch den Hinweis auf unsere Unwissenheit; — nur die Folgerung aus seiner Lehre führt nach dieser Richtung hin. Seinerseits hat er eine andere Lösung, indem er die Behauptung aufstellt: jedweder Antrieb macht nur geneigt, aber nötigt nicht.

In dieser Lösung liegt ein Widerspruch gegen seine deterministische Lehre. Sie ward ihm von vielen seiner Ausleger zu hart verargt. Manche sagen, jene Lösung sei nur eine Ausflucht zur Rettung der moralischen Verantwortlichkeit. Uns erscheint, dass Leibniz möglicherweise nur daran dachte, es genüge zu unserer Freiheit soviel, dass der Antrieb „an sich“ nicht necessitirt sondern geneigt mache. Es ist also in keinem Antriebe an sich ein Zwang. Da die Beschaffenheit der Seele beständig wechselt, so kann ein und dasselbe Motiv einmal bestimmen, während es das anderemal nicht bestimmt. Mittelbar und für die Zukunft erreichen wir sodann doch eine Freiheit der Willensbestimmung in der gewünschten Richtung. Damit wäre jeder Widerspruch als nur scheinbar erwiesen und also gelöst, zu Gunsten des consequenten Determinismus.

Was endlich die Zufälligkeit der Willenshandlungen anlangt, welche angeblich auf einer moralischen und nicht auf der logischen oder metaphysischen Notwendigkeit beruhen sollte, so ist sie eine erkünstelte. Denn Zufälligkeit ist nur die Folge unserer Denkweise und liegt gar nicht in einer Sache oder in der Wahrnehmung. Ist das Wirken auf das Princip des Besten begründet und einmal festgesetzt, so erscheint die Wirkung der absoluten Ursache nicht mehr als zufällig sondern als notwendig, logisch und metaphysisch notwendig,

weil alles, was dem Princip des Besten widerspricht — unmöglich ist. Moralische Notwendigkeit kann also keine besondere Art der Notwendigkeit sein.

IV. Kapitel.

Leibniz als Determinist gegen den Indeterminismus.

Die meisten Darsteller der Leibniz'schen Philosophie behaupten, dass der Philosoph seinen metaphysischen Voraussetzungen gemäss ein Indeterminist gewesen sei, oder doch eher ein Indeterminist als Determinist. Seine Lehre wird auch als ein „mässiger" Determinismus bezeichnet. Wir sind zu einer anderen Ueberzeugung gelangt, wenn auch für die oben angedeutete Meinung, wie uns wohl bekannt ist, manche Belege angeführt werden können.[129]) Es giebt ja in Leibniz' Schriften Stellen, die für die Freiheit des Menschen sprechen oder zum mindesten im Sinne der Willensfreiheit Auslegung finden können. Trotzdem scheint uns die Einführung der Bezeichnung „gemässigter" oder „mittlerer" Determinismus für die Willenstheorie bei Leibniz nicht ratsam: wir hätten da nur ein leeres Wort mehr, aber keinen Begriff. Der Wille ist durch Motive determinirt oder nicht, tertium non datur. Wie die Willensäusserungen determinirt sein sollten, darüber lässt sich noch immer reden; hier kommen die jeweiligen psychologischen Ansichten in Frage.

1. Leibniz' Stellung:

a. zum Determinismus Spinozas.

Dass Leibniz ein Determinist und — wenn „absoluter Determinismus" als Seitenstück zum „mittleren" ange-

[129]) Vergl.: K. Fischer, Gesch. d. n. Philos., II.; Dr. L. Bräutigam, Leibn. und Herb. üb. die Fr. des m. W.; Fr. Wernigk, Leibn. L. v. d. Fr. d. m. W.; R. Penzig, A. Schopenhauer und die m. Willensfr.: Dühring, E. Krit. Gesch. d. Phil.

nommen werden soll — auch ein absoluter Determinist gewesen ist, bezeugt zunächst seine Monadenlehre. Denn selbst die Urmonade oder Gott, als unbedingt vollkommenes Wesen, ist, wie dargelegt wurde, an gewisse, bestimmte Gesetze gebunden. Weil Gott, so hiess es oft, das Beste erkennt, kann er auch niemals das weniger Gute oder gar Böses thun. Ausserdem muss er für sein Bestimmen immer einen Grund haben, der notwendig zu einem allgemeinen Ausspruch führt.[130])

Leibniz spricht in seinen Schriften, von der metaphysischen Geltung des logischen Gesetzes des zureichenden Grundes mit einer solchen Ueberzeugung und Ausführlichkeit, dass es hier völlig überflüssig wäre, noch einmal darauf einzugehen. Nichts geschieht und entsteht, was nicht die bestimmte Folge dessen wäre, was ihm vorhergegangen ist. Jedes Entstandene ist zugleich ein Ergebnis aller hinreichenden Bedingungen. Das war — kurz zusammengefasst — die Bedeutung des Begriffes vom zureichenden Grunde. Aber man könnte einwenden, dass Leibniz, trotzdem er die Regelmässigkeit und Determinirtheit der Willensäusserungen lehrt, doch nicht versäumt habe, wider den „äusseren" Determinismus Spinozas bestimmt aufzutreten. Demnach werde es mit seinem angeblichen Determinismus nicht so arg aussehen. Aber diese Betrachtung ist einseitig.

Für Leibniz war es in der That leicht, gegen Spinozas mechanischen oder „äusseren" Causalnexus zu polemisiren. Denn er läugnet ja alle Wechselwirkung innerhalb der äusseren Welt, ja selbst eine solche zwischen den Monaden im allgemeinen. Seine unerschütterliche philo-

[130]) Gerh. VI. Théod. III. §. 337. S. 315. Von Gott wird gesagt: „Le sage agit tousjours par principes; il agit tousjours par regles, et jamais par exceptions, que lorsque les regles concourent entre elles par des tendances contraires, où la plus forte l'emporte; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en resultera quelque troisieme parti; et dans tous ces cas une regle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'exceptions originales, aupres de celuy qui agit tousjours regulierement".

sophische Ueberzeugung, die er wiederholt und unermüdlich hervorhob, war, dass die Seele ihre Gedanken, ihre Empfindungen, ihr Gefühl von Schmerz und Lust „aus sich“ und „von sich“ hervorbringe.[131]) Erst zufolge der vorherbestimmten Harmonie wird eine scheinbare Wechselwirkung hergestellt.

Bedenkt man aussserdem, dass die Reihenfolgen der Vorstellungen in die Monaden von Gott, also von aussen her eingelegt sind, und dass alles Werden und Wirken im Sinne der Angemessenheit in Bezug auf das Ganze, auf das All, eingerichtet und praeformirt ist, so dürfte es nicht als verfehlt erscheinen, auch von einem „äusseren Determinismus“ bei Leibniz zu reden, so wenig der Philosoph etwa daran gedacht haben mag.

Spinoza hat in seinen Definitionen dasjenige „frei“ genannt, was durch blosse Notwendigkeit der eigenen Natur besteht, und allein durch sich selbst zur Thätigkeit bestimmt wird. Dagegen nannte er alles das unfrei und gezwungen, was seine Existenz einem Anderen verdankt und nach gewissen und bestimmten Ursachen wirkt. „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione“.[132]) Spinoza meinte, damit den Unterschied zwischen Gott als der causa sui und der Erscheinungswelt als den Accidencien Gottes festzusetzen. Zwischen dem Wesen Gottes und dem des Menschen gäbe es gar keine Analogie. Der einzelne Mensch fühlt sich als ein selbständiges Wesen. Er ist aber thatsächlich kein solches, da er ja nur vermöge des wahren Wesens der Wesen ein Dasein hat, und nur vermöge einer allgemeinen Causalität des Wirklich-Geschehenen in der Welt

[131]) Gerh. VI. Théod. III. §. 400. S. 354. Auch B. V. N. Ess. I. Ch. I. §. 1. S. 67. U. a. a. O.

[132]) Ben. de Spinoza, V. Vloten ed. J. P. Land. Op. I. Ethica, I. De Deo. Def. VII. S. 40.

wirkt. Spinoza sagt, der Mensch sei frei wie der Stein, der in die Höhe geworfen, frei herabfällt, nur dass der Mensch weiss, was er thut, und sich darum frei fühlt. Er thut, was er weiss und frei zu wollen vermeint; aber er handelt ebenso nach notwendigen Gesetzen, wie das ganze All nach seinen Gesetzen besteht.

Leibniz dagegen lehrte, dass die Menschen wie auch alle Monaden ursprünglich vermöge ihrer eigenen idealen Natur in Gott bestehen, und dass ihr Versetzen in's Dasein eine Verwirklichung dieser ihrer ursprünglichen Wesenheit gewesen sei. Die Verwirklichung bezieht sich also nicht auf ihre Essentia, sondern nur auf ihre Existentia. Bei den Menschen vollzieht sich gleichfalls das Wollen und Handeln nach gewissen und bestimmten Ursachen, (Zweckursachen, welche Spinoza leugnete,) aber immerhin aus ihrer eigenen inneren Natur. So glaubte sich Leibniz, eben in Bezug auf Spinozas Definition, dass frei sei, was keine Einwirkung erfahre — die Monade bei Leibniz fällt darunter, — berechtigt, trotzdem er die Bestimmtheit des Wollens betonte, dieses als freies zu bezeichnen. Spinoza hielt eben streng auseinander: Gott, die einzige notwendige Substanz, die lediglich vermöge ihrer eigenen Natur ohne Zweckursache, ohne irgend welche Schranken existirt und wirkt — und alles Andere als Modalitäten Gottes. Danach hatte er auch Recht, nur Gott frei zu nennen. Leibniz indessen determinirt Gott (wie die Monaden auch) zunächst durch Zweckursachen in ihrem Wirken. Trotzdem will er beide frei wissen, weil die Bestimmtheit ihre ursprüngliche Natur ausmacht, und weil die Monaden zu ihrem Wollen und Wirken keiner gegenseitigen Anregung bedürfen und erhalten.[133]) Wenn man also mit Rücksicht auf sein Verhalten zu Spinozas Lehre, Leibnizens Determinismus als

[133]) Ueberweg Heinze: Gesch. d. Phil. B. III. S. 187. K. Fischer, Gesch. d. n. Phil. II. S. 518.

einen *inneren* bezeichnen möchte, so bleibt doch strenger Determinismuss auch bei näherer Betrachtung dieses Verhältnisses die Grundanschauung beider Denker.

Für Leibnizens streng deterministische Anschauung spricht besonders überzeugend auch seine Hypothese der prästabilirten Harmonie, nach welcher in möglichst denkbarer Uebereinstimmung mit der höchsten Weisheit Gottes eine volle vorausgeregelte Ordnung aller Dinge und aller Begebenheiten der Vergangenheit und Zukunft in der Erscheinungswelt besteht. Wollte man fragen, ob wohl Gott an der jetzigen Ordnung der Welt etwas verändern könne, so würde Leibniz ohne das leiseste Bedenken antworten, dass selbst Gott, — unbeschadet seiner Weisheit, — gewiss nichts zu ändern vermöge.[134]) Alles ist eben im Voraus geregelt; selbst unsere Gebete und Gelübde, Verdienste und Verschuldungen, gute und böse Handlungen, „tout comme il arrive effectivement dans ce monde, apres que Dieu l'a choisi.[135])

Daher ist, wie überall anderwärts, auch bei dem Menschen alles *gewiss* und *bestimmt*, „et l'ame humaine est une espece d'*automate spirituel*".[136])

Dass hier von einer „mittleren" Bestimmtheit oder gar von der Freiheit des Willens im gewöhnlichen Sinne nicht geredet werden darf, vielmehr der Mensch in dieser Weise nur als ein Glied in der Kette der allgemeinen Causalität, — ganz wie bei Spinoza, — erscheint, leuchtet von selbst ein. Aber die prästabilirte Harmonie birgt doch einen mit dieser ehernen Vorherbestimmung versöhnenden Gedanken in sich. Das Individuum *muss* wollen, aber sein Wille harmonirt mit der Causalität draussen. Es fühlt keinen Druck, da es sich den auferlegten Grenzen nicht entziehen *will*.

---

[134]) Gerh. VI. Théod. II. § 53. S. 131|132.
[135]) Ebda §. 54. S. 132.
[136]) Gerh. VI. Théod. II., §. 52. S. 131.

Nicht nur hier, sondern an unzähligen Stellen seiner Schriften behauptet Leibniz, dass unser Wollen nicht minder in einer Causalität befangen sei, als die Vorgänge der äusseren Natur. Wenn hier angeführt werden sollte, Leibniz mache doch einen Unterschied zwischen der Causalität in der äusseren Natur, mithin zwischen wirkenden Ursachen und denen der Finalität, so ist dieser Einwand der Berücksichtigung wert. Es sei aber auf die Thatsache hingewiesen, dass Leibniz für die physische Natur nur den „zureichenden Grund" als Basis des Causalnexus anerkennt, und folglich auch bloss eine *moralische* Notwendigkeit annimmt. Auch in der äusseren Natur hat ja nur das Bestmögliche Verwirklichung erfahren. Der thatsächliche Vorzug einzelner Monaden, also des Geistes vor der Materie, besteht nur in *deutlichen* inneren Wahrnehmungen, in dem selbstbewussten Vorstellen der vernünftigen Seelen-Monaden. Dieser Vorzug und kein anderer genügt nach Leibniz vollkommen, um die sichere Basis abzugeben für eine im Grunde zwar determinirte, doch für die moralische Entwicklung und Verantwortung der Menschen hinreichende Freiheit.

b. zum Indeterminismus seiner Zeitgenossen.

Ehe die Frage von der Verantwortlichkeit des Menschen näher bestimmt wird, sei aber Leibnizens gegen den Indeterminismus gerichtete Polemik, aus welcher seine deterministischen Ansichten noch bestimmter hervorgehen werden, ausführlicher dargestellt.

Die Indeterministen behaupteten und behaupten, die Freiheit des Willens sei eine Notwendigkeit. Denn wir sind moralisch verantwortlich für unsere Willens-Handlungen. Diese Freiheit stellen sich die Indeterministen auf dreierlei Weise vor, und zwar folgendermassen:

Der Wille ist:

a) das Vermögen der Seele, ohne alle Motive wollen und handeln zu können;

b) das Vermögen, bei Gleichwertigkeit der veranlassenden Motive nach Belieben sich einer oder der anderen Seite zuzuneigen und Entschluss zu fassen;

c) endlich das Vermögen, zu Gunsten der schwächeren oder auch gegen die allerstärksten und auch wider alle Motive einen beliebigen Entschluss zu ergreifen, worin dann hauptsächlich die freie Wahl besteht.

Es ist nicht schwer, einzusehen, dass diese Unterschiede factisch nicht bestehen, und das jene drei Arten auf eine „absolute Freiheit" hinauslaufen. Das tritt besonders hervor, wenn zwischen Leib und Seele keine Wechselwirkung zugegeben wird, wie dies die Idealisten thun, und Leibniz ihnen voran. Wenn man aber eine Wechselwirkung zugiebt, und also mechanische und psychische Erscheinungen, eine äussere und eine innere Welt, unterscheiden will, so kann man von einem mechanischen, also äusseren und von einem psychischen oder inneren Causalnexus reden, oder braucht schliesslich keinen anzunehmen. Im ersten Falle hätten wir eine mechanische, im zweiten eine innere und im dritten — keine Notwendigkeit oder ein absolutes Werden der Willensäusserungen. Die Anhänger der Willensfreiheit vermengen mitunter die Glieder dieser Dreiteilung und stiften eine heillose Verwirrung zum Schaden ihrer Lehre von der möglichen Freiheit, die sie aus sonst überaus gerechtfertigten Rücksichten aufrechterhalten wollen.

Die absolute Freiheit des Willens wurde von den Indeterministen zunächst auf eine innere Erfahrung hin behauptet. Man führt verschiedene zweckmässige Bewegungen aus, ohne dafür einen anderen zureichenden Grund angeben zu können, als den indeterminirten Willen. Dies sollte dann vollauf bezeugen, dass wir doch eine thatsächliche Freiheit besitzen. Ob diese Beweisführung genügt, ist eine Frage, die Leibniz in folgender Weise beantwortet:

„Cartesius und einige von seinen Anhängern meinten, dass alle Handlungen der Seele durch die Aussendinge, je nach den Eindrücken der Sinne, determinirt zu sein scheinen, und dass alles in der Erscheinungswelt durch die Vorsehung Gottes geleitet werde. Als man ihnen darauf den Vorwurf machte, es gäbe hiernach keine Feiheit des Willens, antwortete Descartes: „que nous soummes asseurés de cette providence (de Dieu) par la raison, mais que nous sommes asseurés aussi de nostre liberté par l'experience interieure que nous en avons".[137]) Man müsse deshalb — nach Descartes — beides glauben, wenn man auch keinen Weg absehe, es miteinander in Einklang zu bringen.

Diese Berufung des Cartesims auf eine innere Erfahrung als genügenden Beweis für das Bestehen unserer Freiheit wollte Leibniz nicht gelten lassen. Ganz richtig wies er auf unsere Unkenntnis der oft unmerklichen Beweggründe hin. „Nous ne pouvons pas sentir proprement", sagt er wörtlich, „nostre independence, et nous ne nous appercevons pas tousjours des causes, souvent imperceptibles, dont nostre résolution depend. C'est comme si l'éguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le Nord; car elle croiroit tourner independamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matiere magnétique.[138])

Anderwärts behauptet Leibniz, man würde nur unglücklich sein, wenn man so sehr Herr seiner selbst wäre, dass man ohne Unterlage, ohne Anlass und ohne Grund wollen könnte.[139])

[137]) Gerh. VI. Théod. II. §. 292. S. 290. Vrgl. Descartes, Princ. phil. I. 341. Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. Vrgl. auch, wie Herbart über Descartes in dieser Beziehung urteilt. Hartenst. H. S. W. V. Psych. a. W. §. 17. S. 235.

[138]) Gerh. VI. Théod. II. §. 50. S. 130.

[139]) Gerh. VI. Théod. III. §. 404. S. 357. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parce qu'il ne se peut point detruire.

Wenn man nun den Vorrat von Beweisen, den Leibniz angesammelt hat gegen die Lehre von der Freiheit, in Betracht zieht, so erweist sich, dass er vor allen zwei Sätze von entscheidender Wirkung enthält: einen logischen und einen psychologischen:

1. Die Behauptung, dass Beweggründe für unser einzelnes Wollen immer bestehen müssen. Es ist kein „zureichender Grund" für die Annahme einer entgegengesetzten Meinung vorhanden; und

2. Die bestimmenden Willensimpulse brauchen und können uns nicht immer bewusst werden. Gar oft sind es die „petites perceptions", welche die Antriebe und den Ausschlag für ein Wollen abgeben.

Beide Momente sind, wie ersichtlich, rationalisch-metaphysischen Ursprungs. Das erste hat nur negative, das zweite aber auch positive Bedeutung, indem es angiebt, wie die Illusion der Freiheit in uns entsteht.[140])

Es war nur eine logische Folgerung aus dem Princip des zureichenden Grundes, dass Leibniz auch ein drittes Princip, das der Continuität, sowohl für das Sein als auch für das Wirken aufstellte. Dieses Gesetz bedingt die Abstufungen des Vorstellens und führt zur Annahme der „unbewussten Wahrnehmungen". Diese letzteren sind es dann, deren Zusammenwirken in uns eine Unruhe erzeugt und zu gewissen Bewegungen zwingt, wie oben erläutert wurde.[141])

Man hat aber gegen Leibniz eingewendet: Wenn alles geistige Geschehen durch Beweggründe bestimmt

140 Zur Vermeidung ermüdender Wiederholungen soll unter Hinweis auf die früher citirten Belege, hier nur noch eins angefügt werden:
Unter der voraufgeschickten Annahme des ausnahmslosen Causalnexus alles Geschehens war Leibniz vollkommen berechtigt, zu fragen, wie es schliesslich dazu komme, dass eine Bestimmtheit des Wollens sich finde, für die es keine Quelle gebe. Ein Wollen ohne Ursache hiesse doch in Bezug auf den Satz des zureichenden Grundes ein Wollen des Wollens, „et sá nous vouloir, nous voudrions vouloir vouloir et cela iroit à l'infini". Das wäre aber offenbar ein Unding. Darum fügt Leibniz hierzu: „Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons agir". (Thé. I. §. 51. S. 130.)

141) Vrgl. Seite 48 dieser Abhandlung.

wird, so erwächst die Frage, was dann werden solle, wenn die treibenden Motive gleichwertig seien. Wird sich die Seele grundlos nach einer beliebigen Seite hinwenden und einen Entschluss fassen können, oder wird sie in Passivität verharren müssen? Im ersteren Falle ist der Wille frei, d. h. es besteht eine Wahlfreiheit; im zweiten besteht sie nicht.

Der Einwand schien eine Vexierfrage für Leibniz zu werden, obgleich sie nichts weniger als solch irreführende Beschaffenheit an sich hatte. Auch war sie nach seiner Annahme einer allseitigen Determinirtheit des Werdens und Wirkens leicht zu beantworten. Er würde gesagt haben: Falls die treibenden Motive gleichwertig sind, kommt es zu keinem entsprechenden Willensacte, solange das eine Motiv nicht das Uebergewicht über alle die übrigen genommen hat. Leibniz hat die Frage mitunter auch in dieser Weise, (in der Théod. und vorzüglich im Streite mit Clarke,) ohne alle Mühe und folgerichtig erledigt, trotzdem aber kehrte er wiederholt und unermüdlich auf sie zurück, mit einem Eifer, der nicht der Mühe wert war. Er behandelte die Streitfrage teils unter dem Namen des Aequilibrismus, als eines völligen Gleichgewichtes aller Bestimmungsgründe, teils unter dem Namen der Indifferenz (Gleichgiltigkeit) der Seele, d. h. als „libertatem indifferentiae", angeblich nach scholastischem Begriffe. Beide Möglichkeiten bestritt Leibniz mit der grössten Entschiedenheit. Die Bestimmungsgründe können nicht gleichwertig sein, denn es giebt in der Natur keine zwei Dinge, die einander völlig gleich wären; aber auch die Seele kann nicht in Indifferenz verharren, denn sie ist immer thätig, immer in Unruhe, und diese kleinen Strebungen treiben zur Entscheidung.

Indessen brachte ihm Bayle zur Erläuterung der Frage des Aequilibrismus und der Indifferenz der Seele noch den Fall von Buridans zwischen zwei gleichen Antrieben stehendem Esel in Erinnerung. Erst

im Streite mit Clarke sucht Leibniz, zurückgreifend auf jenes Beispiel, die Idee der Freiheit zur entscheidenden Darstellung zu bringen. Freilich sind seine Ausdrücke dabei nicht recht präcis, wie sich das auch sonst gezeigt hat. Leibniz giebt zu, dass der Esel Buridans umkommen müsse; dass — das Gleichnis auf das Verhalten der Seele gedeutet — diese zur Passivität verurteilt würde, falls zwei gleichstarke Antriebe vorkommen sollten. In concreto sei das aber absolut unmöglich. „Le cas de l'âne de Buridan, entre deux prés", sagt Leibniz, „egalement porté à l'un et à l'autre est une fiction qui ne sauroit avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoyque M. Bayle soit dans un autre sentiment". Wäre der Fall möglich „qu'il faudroit dire, qu'il se laisseroit mourir de faim", allein im Grunde trifft die Frage das Unmögliche: es müsste denn Gott ausdrücklich einen solchen Fall hervorbringen.[142])

Zahlreich sind die Stellen in den Schriften des Philosophen, wo er die Möglichkeit sowohl der wirkenden Motive als auch die Indifferenz der Seele selbst bestreitet. Wo er aber eine solche Möglichkeit auch voraussetzt, zieht er aus ihr die richtigen Consequenzen.

Grundloses Wollen, absolutes Werden giebt es nicht. Der Wille ist immer motivirt, und im Falle des Gleichgewichts der Motive kann er zu keinem Entschluss kommen. Das sind die vorläufigen Ergebnisse von Leibnizens polemischen Aeusserungen gegen den Indeterminismus. Nur seine Bekämpfung der Wahlfreiheit ist noch näher in Betracht zu ziehen.

Der Wille will immer das, was er am stärksten will. Das bedeutet nicht, dass die Seele noch eine besondere Kraft besässe, aus freien Stücken wider das siegende Moment zu Gunsten des schwächeren aufzutreten; sondern wenn sie wählt, geschieht das für die Seite, welche für

[142]) Gerh. VI. Théod. II. §. 49. S. 129. Fern. ebda B. III. Lett. à C. S. 402.

die Seele das grösste Gewicht, den grössten Erregungswert hat.[143]) „Qui fait que le sage choisit le meilleur, et que tout esprit suit l'inclination la plus grand".[144])

Dies wird noch deutlicher, wenn man das Gesetz der Erhaltung der lebendigen Kraft, das Leibniz auch auf das Princip des zureichenden Grundes stützte, übertragen denkt auf die menschliche Seele als Kraftcentrum. Denn nach diesem Gesetz darf keine Vorstellung und kein Begehren, das sich in der Seele klar herausentwickelt hat, verloren gehen. Ihrer Stärke gemäss wirken die einzelnen Vorstellungen und Begehrungen mit allen anderen bei jedem Willensentschluss mit. „Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le resultat de leur conflit".[145]) Alles, was sich im Inneren meldet, drückt auf die Wage und trägt zum Willensentschluss bei.[146])

Man hat zuweilen gemeint, dass Leibniz umsonst betont habe, es müsse der Wille immer dem „stärksten" Motive folgen: Denn „stark" und „schwach" seien ja nur Beziehungs- und keine Inhaltsbegriffe.[147]) Aber Leibniz wollte mit den Benennungen „stark" und „schwach", wie uns scheint, gar nicht die Motive „an sich" bestimmen. Eben der Ausdruck: „der Mensch würde gegen seine Natur handeln", wenn er die schwächeren Neigungen den stärkeren vorzöge,[148]) bezeugt, dass Leibniz gemeint hat: unmöglich könne der freie Wille bei der Wahl ein mitbestimmender Faktor sein. Dadurch ist die freie Wahl

[143]) Gerh. III. Lett. à Coste V. S. 402. Lorsque l'homme choisit, ce sera le parti qui l'aura frappéle plus.

[144]) Gerh. III. Lett. à Coste V. §. 4. S. 389. Vrgl. ebda S. 402. Cependant je voy, qu'il y a des gens, qui s'imaginent qu'on se determine quelques fois pour le parti le moins chargé . . . et que l'homme choisit quelques fois sans sujet et contre toutes ses raisons, dispositions et passions . . . Mais c'est ce que je tiens pour faux et absurde.

[145]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 39. S. 178.

[146]) Ebda VI. Théod. II. §. 51. S. 130.

[147]) Vrgl. Dr. Bräutigam, L. u. Herb. über d. Fr. III. S. 34.

[148]) Gerh. III. Lett. à C. V. S. 402, 403.

nur eine Schein-Wahl. Ausdrücklich sagt Leibniz, unsere Seele sei ein wunderbarer Automat, welcher in Folge der göttlichen Vorbildung die Ideen so hervorbringe, dass unser Wille daran gar keinen Anteil habe. Und analog behauptet er anderwärts, die Natur der Seele sei derartig, dass sie sich niemals „frei“ gegen ihre zeitliche Beschaffenheit zu einem oder dem anderen Motive neigen könne; ihre Zuneigung sei rein ein notwendiges Resultat aller motivirenden Willensimpulse.[149]) Die Bezeichnung „stark“ und „schwach“ bezieht sich danach auch nach Leibniz nicht auf das Motiv, welches erst siegen wird, also nicht auf das Motiv „an sich“, sondern auf ein Motiv, dass schon gesiegt hat oder besiegt worden ist. Es ist jeweiliges Resultat einer momentanen Qualität des Bewusstseins. Dieses letztere unterliegt ja einer beständigen Veränderung und beherbergt nicht bei jedem Menschen gewisse, herrschende Vorstellungsmassen, so dass einzelne Wollungen einem allgemeinen Wollen unterordnet wären.[150]) So wie die Zunge an der Wage, — neigt sich auch die Seele immer und notwendig nach der Seite hin, welche mehr belastet ist.[151]) Die Vorliebe, welche Leibniz für den Vergleich der Seele mit einer Wage hat, spricht für die Richtigkeit seiner Ansicht über die Beziehungen zwischen dem Willen und den ihn bestimmenden Motiven und seiner Meinung von der Determinirtheit des Willens.

„Leibniz ist“, sagt Heinze, „als Determinist zu bezeichnen. Das Wollen ist bei jeder einzelnen Monade bestimmt durch das Vorstellen, aus welchem es sich mit Notwendigkeit herausbildet . . . Leibniz giebt diesen seinen Standpunkt auch offen zu erkennen, imdem er die menschlichen Seelen (wie angegeben ward) spirituelle Automaten nennt. Es schliesst dieser Ausdruck alles aus, was man

149) Gerh. VI. Théod. I. §. 43. S. 127. Mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du resultat de toutes les inclinations.
150) Hier ist die Herbart'sche Ausdruckweise gewählt worden.
151) Vergl. Cit. Seite 78 f. dieser Abhandlung.

unter Wahlfreiheit begreift . . . Wir werden demnach nicht umhin können, Leibniz als Anhänger der Notwendigkeit zu bezeichnen“.[152])

2. Inconsequenz in Leibniz' Freiheitslehre.

Leibniz hatte zu wiederholten Malen behauptet, alles Werden und Wirken, geschehe nach bestimmten Gründen, darum auch ein göttliches Voraussehen des Kommenden keine Schwierigkeiten mache. Er hatte ferner dargelegt, wie Gott die allgemeinen Verknüpfungen aller Dinge in der Welt für die Ewigkeit, gemäss seiner Weisheit, verwirklicht habe, weshalb auch alles Werden und Wirken in bestimmter Weise den Zweckursachen folgen müsse. Man hätte demnach glauben sollen, dass Leibniz — wenn er auch den Ausdruck „Freiheit“ für die Willensäusserungen begreiflicherweise behielt — doch an dem Determinismus oder an der Notwendigkeit der Willensbestimmungen festgehalten habe. Allein das ist nicht geschehen. Darum seien hier auch diejenigen Stellen seiner Schriften kurz in Erwägung gezogen, derer im Anfang dieses Kapitels nur flüchtig gedacht wurde, als solcher, die scheinbar für seine indeterministische Gesinnung sprechen.

Da das Gegenteil des Gewollten nach Leibniz, keinen Widerspruch enthält, also ebenfalls nötig ist, kann der Wille auch andere Entscheidung treffen, als er thatsächlich thut. Darin soll dann die Freiheit bestehen.

Leibniz mochte sich hier auf seinen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und danach auf die zweierlei Arten der Notwendigkeit berufen: aber jene bestehen nicht für die Wirklichkeit der Wahrheit sondern nur für unser Wissen und Denken, (dh. für unsere Denkweise.) „Das δυνάμει ὄν, das Seiende der Möglichkeit

152) Vergl. Heinze M., Leibniz in seinem Verhältn. zu Spinoza. (Im N. R. 1875. Z. 50) S. 929|930.

nach, ist — sobald man den Boden der Fiction verlässt, — ein reines Unding. In der äusseren Natur giebt es nur Wirklichkeit, keine Möglichkeit".[153]) Zieht man noch in Erwägung, dass die allgemeine Harmonie aller Dinge in der Erscheinungswelt, und die unabänderliche von vornherein angelegte Reihe der qualitativ verschiedenen Vorstellungen in jeder einzelnen Seelenmonade bei Leibniz eine absolute metaphysische Setzung ist, so erscheint die Zufälligkeit und Freiheit des Wollens im Verhältnis zum Vorauswissen Gottes und der allgemeinen Causalität als ein Widerspruch, ist sie also logisch verwerflich.

In einem ähnlichen Irrtum ist Leibniz befangen, wenn er gelegentlich die Wahlfreiheit gesichert wissen will, trotz seiner oft wiederkehrenden Behauptung, dass der Wille unter allen Umständen dem „stärksten Motiv", der Vorstellung des Guten,[154]) folgen müsse, dass der Wille zur Wahl durch eine bedingte Notwendigkeit „gezwungen" werde,[155]) und bei der Wahl frei sei nur in der Weise, wie sich die Magnetnadel frei nach Norden wendet.[156]) — Leibniz spricht anderwärts aus, dass auch der Begriff der Freiwilligkeit oder Spontaneität des Willens, als zweites bestimmendes Merkmal der Freiheit für seine deterministische Theorie passt; darum nämlich, weil die Seele bei ihm, wie schon so oft angegeben wurde, keinen Einfluss von aussen erleidet. Leibniz hat jenen Begriff sammt dem der Wahlfreiheit bei den Scholastikern gefunden, die ihn wieder von Aristoteles übernahmen. Nun haben aber die Scholastiker und möglicherweise auch Aristoteles unter ἀρχή den ersten Anfang des Wollens verstanden, d. h. das Vermögen der Seele, ohne bedingende

153) Vrgl. Fr. A. Lange, Gesch. d. Mat. I. „Darstell. u. Erl. bei Aristoteles". S. 163—173.

154) Gerh. VI. Théod. I. §. 45. S. 128. Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la representation du bien, qui prevaut aux representations contraires.

155) Ebda II., §. 132. S. 183.

156) Ebda I. §. 34. S. 122.

Motive zu wollen und zu handeln. Das passt offenbar in das Leibniz'sche System nicht hinein. Uebrigens scheint es nicht völlig ausgeschlossen, dass sich Leibniz mitunter so weit vergass, dem Willen ein Vermögen der Selbstbestimmung im Sinne des ersten Anfangs zuzuschreiben. Natürlich wäre damit ein Widerspruch gegen das ganze System involvirt. Die Monas erschiene auf Grund solcher Behauptung als willkürliche, freie causa sui — und alle Causalität des Geschehens würde endgiltig eliminirt.

Wenn Leibniz also sagt, dass schon Aristoteles bemerkt habe, es gäbe zwei Dinge in der Freiheit, worin unsere Herrschaft über unsere Handlungen bestehe: die Freiheit des Anfangs und die Wahl — so muss Leibniz diesen Benennungen im Sinne seiner Lehre ganz andere Bedeutung beilegen, als sie bei Aristoteles und den Scholastikern haben.

Offenbar ist Leibniz weiterhin in einer psychologischen Täuschung befangen, wenn er, sich auf die älteren Ansichten stützend, betont und lehrt, für unsere Freiheit genüge, dass trotz des Bestehens eines überwiegenden Grundes, welcher den Willen zu seiner Wahl führt, dieser Grund im Besonderen nur geneigt mache, aber nicht necessitire.[157]) In dieser Richtung liegt auch die Meinung, dass die Verknüpfung der Ursachen mit ihren Wirkungen nicht einmal hypothetische Notwendigkeit zur Folge habe, sobald man nicht eine Einwirkung von aussen und die Voraussetzung, dass der überwiegende Antrieb sich ausnahmlos verwirkliche, annehme.[158])

Obwohl Leibniz in überwiegenden Fällen festhält an

157) Gerh. VI. Théod. II. §. 45. S. 128. C'est aussi le sentiment de tous les anciens, de Platon, d'Aristote, de S. Augustin.

158) Gerh. VI. Théod. II. §. 53. S. 131. Car l'evenement n'a rien en luy qui le rende necessaire, et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pouvoit arriver au lieu de luy. Das ist ein Irrtum, der noch von Aristoteles herrührt, wie bei den Begriffen Möglichkeit und Wirklichkeit erwähnt wurde.

seiner Grundannahme, dass sowohl physische als psychische Begebenheiten zu Folge der moralischen Notwendigkeit gleich streng determinirt und gegenseitig einander angepasst seien, so findet sich bei ihm hie und da auch die Behauptung, dass Gott nur die mechanische Welt determinirt und der freien Thätigkeit angepasst habe. Daraus kann dann die Täuschung entspringen, dass ein gegenseitiger Einfluss bestehen müsse. Die Materie folgt ursprünglich den wirkenden Ursachen und soll allein der Notwendigkeit unterliegen; die menschliche Seele richtet sich dagegen nur nach Zweckursachen und ist in diesem Falle der Sitz der Freiheit.[159]) Das zeigt offenbare Unsicherheit Leibnizens in der Freiheitslehre. Auf der einen Seite finden sich bei ihm: Vorherbestimmung, Vorauswissen, Verkettung aller Dinge, — Voraussetzungen, die nach Leibnizens eigenem Bekenntnis an sich genügen und bewirken, dass eine Sache so eintreten werde, dass man sagen kann: unum quodque se quidem erit, oportet futurum esse; zureichender Grund für das Denken wie für das Sein, Erhaltung der lebendigen Kraft, ausnahmslose Motivation des Wollens. Dann aber heisst es plötzlich: Alle diese Bestimmungen sind nur treibend aber nicht zwingend, und eine Freiheit des Willens besteht nicht nur theoretisch, mittelbar, der „Möglichkeit", der Denkbarkeit nach, als eine Art der Notwendigkeit, sondern auch der Wirklichkeit nach, als eine Willkür. So behauptet Leibniz an manchen Stellen, es sei in uns kein Erregen, kein Begehren so gross, dass daraus die Handlung mit Notwendigkeit hervorgehen müsse, der Mensch sei im Stande, wenn er noch so heftig vom Zorn, vom Durst oder einem ähnlichen Zustande getrieben werde, immerhin einen Grund für die Aufhaltung des Begehrens aufzufinden.[160])

[159]) Gerh. VII. Lett à Cl. V. §. 124. S. 419.; fern. ebda VI. Théod. II. §§. 62. S. 136.

[160]) Gerh. VI. Causa Dei, §. 105. S. 454. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessario sequatur: nam quamdiu homo mentis compos est, etiamsi vehementissime ab ira, a siti vel simili causa stimuletur, semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, et aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendae suae libertatis et in affectus potestatis.

3. Schluss: Erklärung der Widersprüche.

3. Man darf wohl fragen wie diese Unbeständigkeit und diese Fülle von Widersprüchen, die so störend auch auf des Philosophen Anhänger und Verehrer wirken, in die Freiheits- und Willenstheorie Leibnizens kommen.

Sie zu erklären und gewissermassen zu rechtfertigen, wird zunächst und mit vollem Rechte betont, dass Leibniz eine conciliatorische Natur ist.[161]) Aber ausser auf jenes Streben, die entgegengesetzten Ansichten in Einklang zu bringen, glauben wir auch noch auf andere triftige Gründe hinweisen zu müssen. In erster Reihe kommt unseres Philosophen erkenntnistheoretische Voraussetzung von zweierlei Grundprincipien und zweierlei Notwendigkeiten in Betracht, dann seine Hypothese von der prästabilirten Harmonie und die Verwerfung jedweder Wechselwirkung zwischen den einfachen Monaden. Ein mehr äusserer aber nicht unwesentlicher Grund ist aber auch seine — ungeheuere Vielseitigkeit und Belesenheit.[162]) Man staunt mit welcher Fertigkeit Leibniz die Alten, Aristoteles und Plato, altes und neues Testament, Kirchenväter und Scholastiker, und daneben alle ihm zeitgenössischen Philosophen citirt. Da er sie alle unbefangen und wissensdurstig las, bei allen auch die oft versteckte Wahrheit zu entdecken wähnte, zersplitterte er seine geistigen Kräfte derart, dass er nie zu festen, systematisch geschlossenen Lehren kam. Er ist ein Universalgenie, aber selbst bei ihm zeigt sich, wie das Streben nach Universalität dem Denken gefährlich werden kann. Goethes Wort:

[161]) Vgl. Ueberw.-Heinze, Gesch. d. Ph. III., Aufl. VIII. S. 174.

[162]) Vrgl. Heinze M., Gottfr. W. Leibniz. Leipz. 1883.

„Wer Grosses will, muss sich zusammen raffen.
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister“,[163]) birgt eine psychologische Wahrheit. Was aber ein Leibniz in sich noch vereinen konnte, zerfällt vor dem späten Betrachter in zuweilen unvereinbare Behauptungen.[164])

Trotzdem hiernach Leibnizens Widersprüche in Bezug auf seine Lehre von Freiheit und Notwendigkeit in seiner vielseitigen Beschäftigung und Belesenheit begründet sind, glauben wir nicht verschweigen zu dürfen, dass auch seine trefflichen und überaus modernen Ansichten hinsichtlich desselben Gegenstandes in der gleichen Eigenschaft ihre Quelle haben.

Wie schön und klar dabei manches herausgearbeitet wurde, soll am Schlusse noch an einigen hierher gehörigen Aussprüchen gezeigt werden.

In seinem Streit mit Clarke bemühte sich Leibniz redlich, wenn auch in einem gereizten Tone, die Schwierigkeiten der Frage nach Freiheit und Notwendigkeit aufzuzählen und zu bewältigen. Er bedient sich dabei eines Gleichnisses, das zweifellos nur eine Auslegung zulässt, die sich mit der modernen Anschauung deckt.

Leibniz sagt: „Allerdings bewirken die Gründe in dem Geiste des Weisen und die Beweggründe in jedwedem Geiste das, was die Gewichte in einer Wagschale bewirken. Man wendet ein, dass dieser Begriff zu Notwendigkeit und Fatum führe; allein man behauptet dies ohne Beweis, ohne Rücksicht auf die Erläuterungen, welche ich anderwärts gegeben habe, um die Bedenken, welche man hier erheben kann, zu beseitigen.[165])

[163]) Vrgl. Goethe, Weimarer Ausgabe (1894). XIII, 84.

[164]) Was Herbart in der zweiten Ausgabe seiner Einleitung in die Philosophie (Herb. S. W. I. Einl. in d. Ph. §. 156. S. 287.) über Schopenhauer sagte, darf vielleicht auch für Leibniz gelten:

„Hätte dieser treffliche Kopf weniger gelesen und desto mehr gedacht: so würden wir vielleicht etwas Meisterhaftes erhalten haben“. Vergl. auch K. Fischer: G. d. neuer. Philos. II. Cap. I. 6, S. 20. — Fern. A. Lange, G. d. Mater. V. Aufl. B. I. Abth. IV., S. 389.

[165]) Gerh. VII. Lett. à Cl. V. §. 3. S. 389.

Ferner: „Man sagt, die Wage sei rein leidend, während die verständigen und mit einem Willen begabten Seelen thätig seien. Ich antworte darauf, dass beide, sowohl das Thätige wie das Leidende, des Princips des zureichenden Grundes bedürfen; sie brauchen den zureichenden Grund sowohl für's Handeln, wie für ihr Erleiden: Non seulement la balance n'agit pas, quand elle est poussée egalement de part et d'autre, mais les poids egaux aussi n'agissent point, quand ils sont en equilibre, en sorte que l'un ne peut descendre, sans que l'autre monte autant“.[166])

Offenbar soll in diesem Gleichnisse die Wage unsere Seele, sollen die Gewichte die Willensimpulse veranschaulichen. Hier deuten also „Gründe“ und „Beweggründe“ den Unterschied zwischen Maximen und Willensimpulsen im allgemeinen an. Der Weise will und handelt nach höheren Maximen, der weniger Verständige nach momentanen Beweggründen. Dass nicht nur allein die Wage nicht wirkt, sondern auch die Gewichte es nicht thun, will besagen, dass zum Willensentschluss beide Faktoren massgebend sind: sowohl der bestimmende Grund als auch die genügende Empfänglichkeit der Seele. Falls die Motive gleichwertig, gleich stark sind, kann es zu keinem Willensentschluss kommen. Diese Ansicht entspricht dann vollkommen den heutigen psychologischen Anschauungen. Zu dem Gleichnis selbst giebt Leibniz noch folgende Erläuterung.

„Man muss noch bedenken, dass im eigentlichen Sinne die Beweggründe auf den Willen nicht so wirken, wie die Gewichte auf die Wage, vielmehr ist es der Geist, welcher in Folge der Beweggründe handelt, die für ihn die Anlässe zum Handeln sind“. Das soll nichts anderes bedeuten, als dass die Motive nicht schon an sich eine bestimmte Wirkung mit sich bringen und hervorbringen können, während der Geist sich leidend

[166]) Gerh. VII. Lett. à Cl. V. §. 14. S. 391|392.

verhalten müsste, sondern vielmehr, dass es der Geist, der Charakter ist,[167]) welcher zufolge der Beweggründe will und handelt, indem er sie abwägt und je nach seiner charakteristischen Beschaffenheit den Ausschlag giebt.[168]) Wollte man aber den psychischen Prozess so auffassen, als ob die Seele indifferent wäre in dem Sinne, dass sie mit Gleichgiltigkeit wählte zwischen den Motiven, und dabei etwa den schwächeren Impuls dem stärkeren vorziehen könnte, „so ist das“, sagt Leibniz weiter unten, „ein Abtrennen der Beweggründe vom Geiste, als wären sie ebenso ausserhalb seiner wie die Gewichte unabhängig von der Wage, und als beständen in dem Geiste noch andere Antriebe zum Handeln als die Beweggründe, vermöge welcher Antriebe der Geist die Beweggründe annehmen oder verwerfen könnte. Vielmehr sind in Wahrheit die Beweggründe alle Bestimmungen, die der Geist für sein freies Handeln erhalten kann. Denn sie umfassen nicht bloss die Vernunftsgründe, sondern auch die Neigungen, welche von den Leidenschaften und anderen vorhergehenden Eindrücken kommen“.[169])

Diese Darlegung ist klar und bedarf keiner weiteren Interpretation.

Sollte man die Verantwortlichkeit der Menschen für ihre (sittlichen) Willenshandlungen — und eine Ethik für unmöglich halten, weil „unsere Wahl ex datis, aus allen inneren Umständen zusammengenommen, immer bestimmt ist, und es für die Gegenwart nicht von uns abhängt, den Willen zu ändern“, so vergisst man, nach Leibniz' Meinung, dass die Sittlichkeit lehrbar ist und durch Uebung μελείη zu unserer zweiten Natur wird.[170]) Durch freiwillige Aufmerksamkeit gewöhnen wir uns an eine ge-

[167]) Nach modernen Ansichten setzt sich dieser Charakter aus Vererbung, dem Einfluss der Umgebung, der Erziehung u. s. w. zusammen.

[168]) Vrgl. Hartenst. Herbart. S. W. V. Emp. Psych. §§. 124 — 142., S. 91—99; fern. ebda Rat. Psych. §§. 215—228., S. 149—156.

[169]) Gerh. VII. Lett. à Cl. V. §. 15. S. 392.

[170]) Gerh. V. N. Ess. II. Ch. XXI. §. 35. S. 171—177.

wisse Weise zu denken und zu wollen, und bringen wir unsere Vernunft mehr zur Geltung.[171]) Darin besteht dann die wahre Macht unserer Freiheit, und wer trotzdem sündigt, ist schuldig und strafbar „um so mehr als diese Strafe ihm und Andern dazu dienen und dazu beitragen kann, dass ein andermal nicht gesündigt werde“.[172])

Hiermit beschliessen wir unsere Darstellung der Leibniz'schen Theorie von Freiheit und Notwendigkeit, in der Ueberzeugung, dass er hinreichenden Grund hatte zu sagen: „Alles Zukünftige ist ohne Zweifel bestimmt, allein, da wir dieses Bestimmte und Vorgesehene und Beschlossene nicht kennen, so wollen wir unsere Pflicht von Gott empfangener Vernunft gemäss erfüllen, nach den Regeln, die Gott uns vorgeschrieben hat“.[173]) Und auch jenen Geist seiner Philosophie glauben wir unverfälscht wiedergegeben zu haben, den er schon in seiner Dissertation hervorleuchten liess aus den Worten:

„Deum igitur, primum Actum fontemque secundorum, oramus obtestamurque, ut cujus in re ipsa causa est, ejus quoque in nostra cognitione suscitator esse velit, ne quicquam cuiquam nisi ipsi bonitatis debeamus“.[174])

[171]) Gerh. III. Lett. à Coste. V. S. 403. Il ne laisse pas d'estre vray, que nous avons un grand pouvoir sur nos volontés futures, en choisissant certains objects de nostre attention, et en nous accoustumant à certaines manieres de penser: et par ce moyen nous pouvons nous accoustumer à mieux resister aux impressions, et à mieux faire agir la raison, enfin nous pouvons contribuer à nous faire vouloir ce qu'il faut.

[172]) Gerh. VI. Théod. III. §. 369. S. 334.

[173]) Gerh. VI. Théod. I. §. 58. S. 134.

[174]) Gerh. IV. Disp. metaphys. „Cum Deo“, §. 1. S. 17.

INHALTS-ÜBERSICHT.

Seite

IV. Kapitel.

VITA.

Ich, **Georg M. Bugarsky**, bin von serbischen, gr.-orientalischen Eltern am 13. November 1859 in Zenta, Süd-Ungarn, geboren. Nach beendigten Vorstudien erlangte ich das Lehrer-Befähigungs-Zeugnis in Zombor, ging nach Serbien, wo ich in Belgrad an der Königl. Serb. geistlichen Akademie im dritten Jahrgange vorzüglich Theologie — und von da nach Wien, wo ich am Städtischen Pädagogium zwei Jahre lang namentlich Pädagogik studierte.

Von Wien begab ich mich nach Leipzig, wo ich am 18. Oktober 1883 bei der philosophischen Fakultät immatrikuliert ward. Ich widmete mich vor allem dem Studium der Philosophie, Pädagogik und allgemeinen Geschichte.

Vornehmlich hörte ich die Herren Proff. Heinze, Wundt, Richthofen und weiland Masius, Maurenbrecher und Voigt.

Grossen Dank schulde ich vor allem Herrn Geh. Hofrat Prof. Heinze, der mir jederzeit wohlwollende Belehrung zu teil werden liess.

Nach beendigten Universitätsstudien habe ich in Bosnien als provisorischer Lehrer am Serbischen gr.-orient. geistlichen Seminar ununterbrochen bis 1893 gewirkt. In diesem Jahre hat mich die hohe Landesregierung für Bosnien und die Herzegowina zum Lehrer der Handelsschule in Trebinje ernannt, 1894 aber der Staats-Lehrerbildungsanstalt in Sarajevo zugeteilt, wo ich noch derzeit als Lehrer thätig bin.



